MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80206-20

MICROFILMED 1991

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

WESENDONK, OTTO GUNTHER VON

TITLE:

DIE LEHRE DES MANI

PLACE:

LEIPZIG

DATE:

1922

Master Negative #

91-80206-20

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

933.2
W513

Wesendonk, Otto Günther von, 1885-
Die Lehre des Mani. Leipzig, Harrassowitz, 1922.
86 p.

Bibliography: p. 74-79.

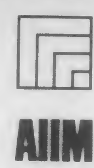
1. Mani, 3d cent. 2. Manicheans.

NNC

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 8-26-91 INITIALS MT
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

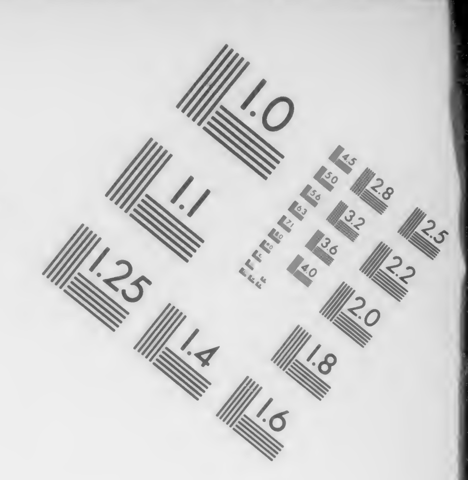


AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202





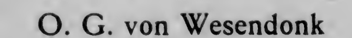
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

933.2-W513

THE LIBRARIES

COLUMBIA UNIVERSITY

GENERAL LIBRARY


O. G. von Wesendonk

Die Lehre des Mani

Ce fut un bonheur que St. Augustin, qui savoit si bien toutes les adresses de la controverse, abandonnât le Manichéisme; car il eut été capable d'en écarter les erreurs les plus grossières, et de fabriquer du reste un système qui entre ses mains eût embarassé les Orthodoxes.

Pierre Bayle, Dictionnaire historique et critique s. v. Manichéens.

Die Lehre des Mani

von

O. G. von Wesendonk

1922

Otto Harrassowitz in Leipzig

23-34603

933.2
W513

9W.10/6/23
A.S.P. Oct. 18/23
M. Z. M.

این رساله را که پیش از تألیف آن شرح یک نهضت روحانی
عظیمی است منطلعه از ایران بافتخار علمدار تجدد ایران
آقای سید حسن تقی زاده بیادگار ایام مصاحبت تقدیم میکنیم

Sayyid Hasan Taqisade zur Erinnerung an
vier Jahre gemeinsamer Arbeit gewidmet.

Inhaltsverzeichnis.

Vorwort.

Die Bedeutung der persischen Kultur in der Sassanidenzeit, die eine glorreiche Erneuerung der ruhmvollen Achaemeniden-epoche für Iran darstellt, für die Befruchtung der orientalischen und abendländischen Welt, erschließt sich uns mehr und mehr. Auf künstlerischem und literarischem Gebiet werden wir bei der Verfolgung der Spuren immer wieder auf das sassanidische Persien gelenkt. Im nachstehenden soll versucht werden, eine kurze Darstellung einer gewaltigen religiösen Bewegung zu geben, die fast gleichzeitig mit der Dynastie der Sassaniden entstand und nach Osten und Westen ausstrahlend ein Jahrtausend lang fortlebte. Ebenso wie die Einflüsse Irans in der Kunst der ausgehenden Antike, der Völkerwanderungszeit, des Islam und des China der T'angkaiser sich geltend machen, wie man Anklänge zur Gralslegende und zur Tristansage im sassanidischen Persien gefunden hat, ist die Lehre, die Mani, der aus vornehmem persischen Stamme entsprossene Religionsstifter, predigte, für die geistige Entwicklung in Osten und Westen von Bedeutung gewesen.

Von einer die orientalischen Namen genau wiedergebenden Transskription ist abgesehen worden, da sie für den Sachkenner überflüssig und für den Nichtorientalisten nur störend ist. Ebenso sind auch die Hinweise auf die Quellen, namentlich bei orientalischen Texten, möglichst eingeschränkt worden. Die Übersichtlichkeit und gemeinverständliche Lesbarkeit dieser Zusammenfassung wäre sonst beeinträchtigt worden. Eine am Schluß gegebene Bibliographie soll solchen, die den aufgeworfenen Fragen weiter nachzugehen wünschen, als erster Wegweiser dienen.

Basel, im Mai 1920.

Le fait est, que si j'étais certain de quelque chose, je pencherais assez volontiers vers le Manichéisme, c'est une des plus anciennes et la plus simple des religions, celle, dans tous les cas, qui explique le mieux l'abominable margouillis du présent temps.

Huysmans, Là-bas.

I. Die Quellen.

Zur Zeit, als sich im römischen Reich der aus Iran kommende Mithrakult noch in voller Blüte befand, entstand im damals erst vor kurzem begründeten Sassanidenreich eine neue Lehre, die den Anspruch erhob, als Weltreligion aufzutreten, und mit den bestehenden Religionen in Wettbewerb trat. Auch sie knüpfte, wie der Mithraismus, zwar an iranische Überlieferungen an, war aber die Lehre des Mithra in ihrem Kern auf einen uralten persischen Volksglauben zurückzuführen, so ist der Manichäismus das Werk eines einzelnen Mannes, des Mani. Über sein Leben und seine Lehre sind wir allerdings nur sehr unvollständig unterrichtet. Von Christen, Muslimen und Mazdaisten wurden die Manichäer gleicherweise als arge Ketzer angesehen, deren gefährliche Schriften sie zu unterdrücken und vernichten trachteten. Schon dem im Jahre 1048 n. Chr. verstorbenen arabischen Schriftsteller al Biruni aus Chwarizm, dem heutigen Chiwa, fiel es schwer, sich Manis „Buch der Geheimnisse" zu beschaffen, das ihm als eine der Quellen genannt worden war, aus der der berühmte Muhammed ar Razi sein „Buch über das göttliche Wissen" geschöpft haben sollte. Auf uns vollends sind nur Trümmer der einst umfangreichen manichäischen Literatur gekommen, auf deren äußere Ausstattung

die Anhänger des Mani selbst nach dem Zeugnis des 859 verstorbenen mutazilitischen Gelehrten adsch Dschahiz übrigens die größte Sorgfalt zu verwenden pflegten[1]). Im Sande von Turfan, der uns so manches wichtige Zeugnis vergangener Kulturen aufbewahrt hat, sind allerdings Bruchstücke der Originalliteratur des Manichäismus zutage gekommen[2]), wodurch auf einzelne Fragen, die mit dieser verschwundenen Lehre zusammenhängen, ein gewisses Licht geworfen wird, noch immer bilden aber die in den Schriften der Gegner des Manichäismus erhaltenen Fragmente der manichäischen Literatur die Hauptquelle zur Erkenntnis dieses Lehrsystems[3]). Die christlichen Schriftsteller, wie der im Jahre 373 verstorbene Syrer Ephrem, Titus von Bostra, der um 370 schrieb, Theodoret von Cyrrhus, dessen Werk zwischen 451 und 458 entstanden ist, der wohl im neunten Jahrhundert lebende Nestorianer Theodor bar Khoni[4]), der Patriarch Severus von

[1]) Die Richtigkeit der Angaben des Dschahiz haben die in Turfan entdeckten Überreste manichäischer Handschriften erwiesen, von denen F. W. K. Müller in dem Artikel „Handschriftenreste" usw. in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie 1904, S. 348, sagt: „Einzelne müssen . . . . . . wahre Prachtstücke der Miniaturmalerei gewesen sein." Auch Ephrem der Syrer weiß von der Ausschmückung der Schriften Manis mit Bildern; vgl. Mitchell, S. Ephraims prose refutations, Bd. I, London 1912, S. 126ff., und zu dieser Frage überhaupt F. Cumont, Mani et les origines de la miniature persane, Revue archéologique, Bd. 22, S. 82ff.

[2]) Diese Turfanfragmente sind in mittelpersischer, soghdischer und türkischer Sprache abgefaßt und in einer modifizierten Estrangeloschrift gehalten. Nach F. W. K. Müller „Ein iranisches Sprachdenkmal usw." in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie 1909, S. 727, war Soghdisch die Umgangssprache der Manichäer Mittelasiens. Außer den Funden in Turfan, unter denen umfangreiche Bruchstücke einer manichäischen Kosmogonie und eines Berichts über Manis Tod, längere Stellen aus den Episteln Manis an Mari Amu sowie ein Bußgebet zu nennen wären, hat auch China einen bedeutsamen Text geliefert, der in Tuen-Hang in Kansu ans Licht gekommen ist, vgl. Chavannes und Pelliot, Un traité manichéen usw. im Journal Asiatique 1911, S. 499ff. und 1913, S. 99ff., sowie S. 260ff.

[3]) Im heiligen Kodex der Mandäer, dem Genzai oder Sidra Rabbah scheinen ebenfalls einzelne Überreste manichäischer Schrften enthalten zu sein, vgl. Keßler im Artikel Mandäer in der Realenzyklopädie für protestantische Theologie und W. Brandt, Encyclopaedia of Religion and Ethics, s. v. Mandaeaus, Bd. VIII, S. 385, Spalte 2: „Doubtless, too, the Mandaean redactors introduced into their tractates a number of fragments from Manichaean documents unknown to us." Vgl. auch W. Brandt, Mandäische Religion, S. 198f.

[4]) Brandt, Die Mandäer, S. 32, setzt Theodor bar Khoni um 600 an.

Antiochien im sechsten Jahrhundert, dessen ursprünglich syrisch verfaßte Schriften uns freilich auch nur in einer Rückübertragung ins Syrische aus dem Griechischen aus dem neunten Jahrhundert vorliegen, die Acta Archelai, die über eine angebliche Disputation zwischen Mani und dem Bischof Archelaos von Kaskar in Mesopotamien berichten, und schließlich Augustin haben uns zwar viel wertvolles Material überliefert, ihr Zweck war aber nicht eine objektive Darstellung der manichäischen Lehre, sondern die Bekämpfung und Widerlegung dieser für die christliche Kirche damals gefährlichen „Irrmeinung". Der Manichäismus wurde daher meist als eine Häresie behandelt, was seinem Charakter als selbständige Religion nicht entspricht, sich aber daraus erklärt, daß die Manichäer sich äußerlich ihrer Umwelt anzupassen trachteten und so im Abendland sich einen christlichen Anstrich gaben. Von ihren christlichen Gegnern wurden den Manichäern die scheußlichsten Praktiken angedichtet, und so kommt es, daß z. B. noch Huysmans, der seine Kenntnis nur aus christlichen Quellen geschöpft hat, in seinem Roman Là-Bas den Manichäern auf Grund der Arbeit des Psellus „De operatione daemonum" Teufelsanbetung und widerliche Zeremonien zuschreibt[1]). Was sich bei kritischer Behandlung für das uns beschäftigende Problem auch aus den christlichen Arbeiten entnehmen läßt, zeigen uns etwa F. Cumonts verdienstvolle „Recherches sur le Manichéisme". Von besonderer Bedeutung bleiben daneben aber die nichtchristlichen orientalischen Berichterstatter über den Manichäismus. Hier verdienen vor allem die arabischen Autoren Beachtung, die sich mit der Lehre des Mani und der Geschichte seiner Religionsgründung beschäftigt haben. Al Biruni, al Jakubi, Schahrastani, Ibn al Murtada, adsch Dschahiz und Ibn Schihnah haben uns zahlreiche Nachrichten über den Manichäismus und seinen Stifter überliefert; von der größten Wichtigkeit bleibt für uns aber auch nach der Auffindung von Frag-

[1]) Die gleichen angeblichen Praktiken der Manichäer schildert auf Grund des Psellus zusammen mit Zeremonien der „neumanichäischen" Bogumilen, wie sie die Synode von Orléans im Jahre 1017 festgestellt haben soll, Goerres in seiner Christlichen Mystik Bd. III, S. 41ff. Für den Ton, den die christlichen Gegner des Manichäertums in der Polemik anzuschlagen pflegten, ist nachstehende Stelle von Ephrem dem Syrer (vgl. die Übersetzung bei Keßler, Mani, S. 265) bezeichnend: „ . . . . doch sind wir nicht gekommen, den Kot des Bardaisan (Bardesanes) zu durchwühlen, denn es genügt uns der Unflat des Mani."

menten der manichäischen Originalliteratur in Turfan an-Nadims Fihrist-al-Ulum, ein im Jahre 988 abgeschlossenes enzyklopädisches Werk, in dem Teile ursprünglicher Schriften des Mani nebst vielen Einzelheiten über ihn und seine Lehre wiedergegeben sind. Die persische Literatur enthält dagegen meist nur sagenhafte Züge über Mani und den Manichäismus, so etwa der Denkart, Firdausi in seinem Schah-nahme, Abu'l Ma'ali und Michond.

II. Das Leben des Mani.

Auf Grund dieser arg verstreuten, verstümmelten und oft durch den Eifer der Ketzerfeinde absichtlich entstellten Bruchstücke aus der uns überkommenen Literatur ist selbst nach den glücklichen Entdeckungen von Turfan nur schwer ein einigermaßen zuverlässiges und verständliches Bild zu gewinnen von dem was Mani war und was er ursprünglich gelehrt hat. Oft ist es sehr schwierig, wenn nicht gar ganz unmöglich, die Grenze zwischen den geschichtlichen Tatsachen und der Legende zu ermitteln und auch bei der Feststellung, wie sich die Lehren der Manichäer entwickelt haben und was davon auf den Stifter selbst zurückzuführen ist, tappt man noch vielfach im Dunkeln.

Nicht einmal Manis voller Name ist uns bekannt. Die christlichen Quellen nennen Mani „Cubricus", woraus im Okzident „Corbicius" und ähnliche Formen entstanden sind; bei den nichtchristlichen Orientalen, mit alleiniger Ausnahme des sich bei seiner Angabe, Mani heiße al Kurbikus, allerdings ausdrücklich auf einen christlichen Gewährsmann berufenden al Biruni, nennt man unsern Religionsstifter einfach Mani, und so bezeichnet er sich auch in den in Turfan aufgefundenen Bruchstücken aus dem „Schapurakan", dem Buch, das Mani anläßlich seines ersten feierlichen Auftretens über seine Lehre für den sassanidischen Großkönig Schapur I. verfaßt hat[1]).

Hat Keßler in seinem „Mani" versucht[2]), „Cubricus" auf den arabischen Namen Schuraik zurückzuführen, so ist es andererseits bisher nicht gelungen, die Bedeutung von „Mani" etymologisch

[1]) Augustin nennt in seinen Schriften den Mani zwar durchgehends „Manichaeus", kannte aber die richtige Namensform. In seiner Schrift „Contra Faustum" sagt Augustin ausdrücklich: „ . . . . . . per dominum vestrum Manichaeum, qui Manis lingua patria vocabatur." Vgl. Bruckner, Faustus von Mileve, S. 78.

[2]) Vgl. Mani. S. 42.

abzuleiten[1]). Zuverlässigen Überlieferungen zufolge stammt Manis Vater, den die arabischen Autoren Fatak und griechische Quellen Patekios nennen, aus Hamadan und gehörte einem vornehmen persischen Geschlecht, den Haskaniern, an, die ihre Herkunft aus Nischapur, einer der Residenzstädte der parthischen Großkönige, herleiteten. Seine Mutter, deren Namen nirgends einwandfrei übermittelt ist — bald heißt sie „Mais", bald „Utachim", bald „Marjam" —, entstammte dem Haus der Arsakiden. Fatak siedelte von Hamadan nach Ktesiphon über. In Babylonien, und zwar wahrscheinlich in der Stadt Mardin ward Mani im Jahre 215/16 geboren im vierten Regierungsjahre des letzten Partherkönigs Artabanes V. Er selbst bezeichnet sich im Schapurakan ausdrücklich als Babylonier. Sein Vater muß ein religiös stark interessierter Mann gewesen sein. Ursprünglich war er als Perser zweifellos Mazdaist, er schloß sich aber[2]) kurz vor der Geburt des Mani den südbabylonischen „Mughtasila"[3]) oder Täufern an. Fatak

[1]) Justi, Iranisches Namenbuch, S. 191, weist auf Petrus Siculus hin, nach dem Mani auf Persich Homilia bedeuten soll, sowie auf Epiphanios, der in dem Namen das babylonische Wort für Gefäß sehen will. Auf jeden Fall handele es sich um einen religiösen Namen.

[2]) Fatak soll in Ktesiphon dem Fihrist al Ulum zufolge eine Stimme gehört haben, die ihm zurief: „Fatak, iß kein Fleisch, trinke keinen Wein und enthalte dich des Geschlechtsverkehrs." (Vgl. Keßler, Mani, S. 384.) Ebenso wie der Sohn war schon Fatak demnach eine visionäre Natur.

[3]) Mit diesen Mughtasila hat Keßler die Mandäer am Persischen Golf zusammengebracht. Wie er in der Realenzyklopädie für protestantische Theologie im Artikel „Mandäer" ausführt, sind die Mughtasila, die Manis Vater kannte, „eine der älteren babylonischen Sekten", aus denen die Mandäer entstanden sind (vgl. ebenda Keßlers Artikel „Mani"). Brandt, „Die Mandäer", S. 31, sieht in den Mughtasila, zu denen Manis Vater sich an-Nadim zufolge begab, eine andere Religionsgemeinschaft als jene, die unseren Quellen zufolge zweifellos mit den Mandäern verwan dtsei, weil die Züge, die der Fihrist als charakteristisch für die Mandäer wiedergebe, nicht mandäisch seien und auch sonst mit der Überlieferung über die Mughtasila nicht übereinstimmten. Die Enthaltsamkeit vom Fleischgenuß, Wein und Geschlechtsverkehr, die an-Nadim den Mughtasila zuschreibt, ist aber ein vielen Systemen der Zeit gemeinsamer Zug, der sich später verloren haben mag. Aber auch, wenn man die Mughtasila des Fihrist als einen Teil der Vorläufer der Mandäer ansieht, braucht man noch nicht eine Abhängigkeit der Mandäer von Mani anzunehmen. Brandt sagt a. a. O.: „Bei den nachweislichen Parallelen scheinen uns die manichäischen Visionen nicht primär, sondern ist vielmehr anzunehmen, daß beiderseits aus denselben Quellen geschöpft wurde." Dies dürfte durchaus zutreffen und die Lichtkönigslehre, die sich nicht nur bei Mandäern und Manichäern, sondern bei den verschiedenartigsten gnostischen

scheint seinen Sohn frühzeitig mit religiösen Fragen bekannt gemacht zu haben. Schon im 12. Jahre soll Mani der Tradition seiner Anhänger zufolge, sein religiöses System im wesentlichen fertig gehabt haben. Der Legende nach, die auch die Geburt des Religionsstifters mit Wundern und Zeichen umgeben hat und u. a. behauptet, Mani sei lachend auf die Welt gekommen, kam dem Mani in seinem 12. Jahre durch den Engel El Tawam eine Offenbarung vom König des Lichtparadieses, der ihm nach dem Fihrist des an-Nadim[1]), sagen ließ, er solle sich von der Glaubensrichtung, in der er aufgezogen sei, trennen, da er nicht zu ihren Bekennern gehöre. Es liege ihm ob, Enthaltsamkeit zu üben und die Begierden zu unterdrücken. Wegen seiner Jugend sei aber noch nicht die Zeit für ihn gekommeu, öffentlich, aufzutreten. Nach weiteren zwölf Jahren, als Mani sein 24. Lebensjahr vollendet hatte, erschien ihm der Engel El Tawam wieder und sagte ihm:

„Sei gegrüßt, Mani, von mir und von dem Herrn, der mich zu Dir gesandt und Dich zu seinem Prophetentum auserkoren hat. Er befiehlt Dir nunmehr, Deine Wahrheit auszusprechen und auf meine Verkündigung hin die Wahrheit zu offenbaren, die vor ihm gilt, und Dich auf diesen Beruf mit allem Deinem Eifer zu werfen."

Am Tage, als sich der zweite Großkönig aus dem Hause der Sassaniden, Schapur I., der Sohn des Ardaschir, die Krone aufs Haupt setzte, am 20. März 242, nach dem bei diesen Angaben auf alte manichäische Quellen zurückgehenden Fihrist al Ulum am Sonntag, den 1. Nizan (eine babylonische Monatsbezeichnung), „als die Sonne im Zeichen des Widders stand", trat Mani

Richtungen wiederfindet, letzten Endes auf mazdaistische Einflüsse zurückgehen. Keßler will ja auch nicht die Mandäer durch die Mughtasila bei den Manichäern Entlehnungen machen lassen, sondern durch die Beziehung zu den Mughtasila soll sich das Vorhandensein babylonischer Traditionen in Manis Lehre erklären. Vielleicht sind die Mughtasila eben die gemeinsame Quelle, aus der gewisse bei Mandäern und Manichäern vorkommende und mit dem Mazdaismus n'cht zusammenhängende Anschauungen herzuleiten wären, ohne daß eine gegenseitige Einwirkung der beiden Doktrinen stattgefunden hätte (vgl. auch Brandt a. a. O., S. 49 u. S. 53, Elchasai, S. 137, und Encycl. of Rel. and Ethics s. v. Mandaeans). Die Mandäer und Mughtasila identifiziert E. G. Browne, A Literary History of Persia, 2. Aufl., Band I, S. 301/2.

[1]) Die Zitate aus dem Fihrist al Ulum sind, wo nichts Besonderes vermerkt ist, immer nach der Übersetzung bei Keßler, Mani, S. 382ff., wiedergegeben.

zum erstenmal öffentlich auf. Wie der gut unterrichtete und vielfach manichäische Originalschriften benützende al Biruni erzählt, hat Mani schon vorher, noch unter der Regierung Ardaschirs, allerdings nur im engen Kreise, Anhänger geworben[1]). Mit seinem ersten feierlichen Hervortreten und seiner Predigt beim Krönungsfest steht auch Manis Erstlingsschrift, das oben erwähnte Schapurakan in Zusammenhang, von dem in Turfan Fragmente gefunden worden sind und aus dem uns al Biruni und al Jakubi wichtige Zitate überliefert haben[2]). In einem der aus Turfan geretteten Manuskripte schildert Mani seine Zusammenkunft mit dem Großkönig Schapur. Er scheint aber am Sassanidenhofe und in der Hauptstadt zunächst wenig Beachtung gefunden zu haben, denn er begab sich kurz danach mit angeblich 12 Jüngern[3]) nach Osten und bereiste Ostiran, Turkestan und wohl auch Indien. In jedem der drei Länder ließ Mani anscheinend kleine Gemeinden zurück unter der Obhut je eines seiner Jünger. Von der mazdaistischen Priesterschaft wurde Mani offenbar von Anfang an bekämpft. Es scheint ihm aber später wieder gelungen zu sein, Schapurs Bruder Peruz zu gewinnen und durch diesen den Schah selbst zu bewegen, den Anhängern des Mani Religionsfreiheit zu gewähren. Die Opposition der Mobeds hat aber weiter bestanden und Mani selbst scheint sich auch in dieser Zeit im östlichen Teil des persischen Reichs und den angrenzenden Gebieten aufgehalten zu haben. Als nach der nur einjährigen Herrschaft des Hormus dessen Sohn Bahram zur Regierung kam[4]), kehrte Mani nach der damaligen Hauptstadt des Sassanidenreichs, dem von Schapur I. gegründeten Dschundeschapur[5]) zurück. Bahram war seinen krieg-

[1]) Hierfür spricht auch die Mitteilung des Fihrist al Ulum, daß Mani bei seinem ersten Erscheinen in der Öffentlichkeit außer von seinem Vater Fatak von zwei Jüngern, Simeon und Zakua, begleitet war.

[2]) Nach dem Zeugnis al Birunis soll dieses Werk von Mani bereits kurz vor dem Tode des Ardaschir fertiggestellt worden sein.

[3]) Zwölf Jünger werden dem Mani z. B. beigelegt von dem 1286 gestorbenen christlichen Metropoliten von Takrit Abul Faradsch (Bar Hebraeus) in seiner arabisch geschriebenen Historia compendiosa dynastiarum.

[4]) Bahram I. regierte von 273 bis 276.

[5]) Dschundeschapur hat später eine für die Geistesgeschichte des Ostens bedeutsame Rolle gespielt als Sitz der neuplatonischen Philosophen, die Justinian aus Athen vertrieben und Chosrau Anuscharwan aufgenommen hatte. Von dieser Philosophenschule sollen nicht nur die Keime zur Entwicklung des Sufismus im Islam teilweise ausgehen (vgl. O. G. v. Wesendonk, Die Mazdakiten, Berlin

und ruhmgewöhnten Ahnen durchaus unähnlich. Nach Jakubi war er „den Tändeleien mit Sklaven und dem Musikmachen bis zur Narrheit ergeben". Unter Bahrams weitherzigerem Regime glaubte Mani wohl wieder ungehindert im Herzen des Perserreichs selbst erscheinen zu können. Seiner Propaganda wurde aber von den Priestern des Staatskults sofort entgegengetreten und es kam auf Veranlassung des Großkönigs zu einer feierlichen Disputation. Hierbei soll al Jakubi zufolge der Oberpriester der Mazdaisten, der Mobedan Mobed, ein Gottesurteil durch flüssiges Blei vorgeschlagen haben, was von Mani mit den Worten abgelehnt worden sei: „Das wäre das Tun der Finsternis". Darauf soll Bahram den Befehl gegeben haben, Mani zu kreuzigen und seinen Leichnam zu schinden. Das Todesurteil wurde dann in seinem 60. Lebesjahr, also 276 oder 277 n. Chr. an Mani vollzogen[1]). Das ist ungefähr alles, was sich über die äußeren Lebensumstände unseres Religionsstifters ermitteln läßt. Die spätere Legende der Manichäer selbst und sodann ihrer Gegner, der Christen und Muslime, hat das Bild noch mehr verwirrt; bei den Christen wurde er ein schlauer und gemeiner Betrüger, wie er sich etwa in den Acta Archelai darstellt, die persische Überlieferung, wie wir sie namentlich bei Firdausi und Mirkhond finden, hat aus Mani einen zungenfertigen, unübertrefflichen Maler und Musiker gemacht, der, wohl in Erinnerung an Manis langjährigen Aufenthalt in Turkestan und dem östlichen Iran, aus China an den Hof des Großkönigs kommt, um ihn zu betören, von den Mobeds aber entlarvt wird und zur Warnung für alle späteren eines schimpflichen Todes sterben muß.

1919, S. 23f. des Sonderabdruckes), sondern sie soll neben der griechischen Herrschaft in Nordwestindien und dem Verkehr zwischen Alexandrien und Indien unter dem römischen Imperium zur Verbreitung der aristotelischen Logik in Indien beigetragen haben (vgl. M. M. S. Vidyabhusana im Journ. of the R. Asiatic 1918, S. 486f.).

[1]) Al Biruni erzählt, Schapur I. habe dem Mani, nachdem er ihm auf Grund des Zuredens seines Bruders Peruz (bei den Arabern Firuz) zunächst Glauben geschenkt, dann aber nach einer Disputation mit den Mazdapriestern von der Wertlosigkeit seiner Lehre sich überzeugt habe, ausgewiesen in Verfolgung der Vorschriften Zarathuschtras, wonach solche, die sich als Propheten ausgeben, verworfen werden sollen. Schapur habe Mani die Verpflichtung auferlegt, nicht wieder in das Perserreich zurückzukehren, und Bahram habe Mani hinrichten lassen, weil dieser sein Wort gebrochen und durch sein Erscheinen in Dschundeschapur sein Leben verwirkt habe. (Vgl. Keßler, Mani, S. 323.)

III. Die Lehre.

Fast ebenso dürftig wie über das Leben des Mani sind wir über seine Lehre unterrichtet. Der Stifter selbst hat außer dem Schapurakan noch eine Reihe anderer wichtiger Werke verfaßt, so das „Buch der Geheimnisse", das „Buch der Riesen", ein „Evangelium", das die persischen Berichterstatter unter dem Namen Ertenk-i-Mani kennen, Vorschriften für die Anhänger seiner Lehre, ein Werk, das Augustin wahrscheinlich mit seiner Epistola fundamenti des Mani gemeint hat, der „Schatz der Lebendigmachung" und zahlreiche Sendschreiben. Da diese Schriften aber ebenso wie die Arbeiten der Nachfolger des Mani, etwa dem Buche des Jazdanbacht gegen die Christen oder der Werke der von Augustin bekämpften Manichäer Adimantus und Faustus[1]), im wesentlichen verloren oder nur in Trümmern auf uns gekommen sind, sich die erhaltenen Fragmente und die Darstellungen des manichäischen

[1]) In dem in Tuen-Hang in Kansu aufgefundenen chinesischen Manuskript (vgl. Anmerkung 2 auf S. 10), in dem der Gesandte des Lichts, d. i. Mani, sich an einen A-t'o (A-da) wendet, glauben Chavannes und Pelliot eine Schrift des Addas zu erkennen, den die Acta Archelai als den Apostel Manis für den Orient erwähnen (vgl. Chavannes und Pelliot im „Journal Asiatique" 1911, S. 501). Gegen diesen Addas sollen sich nach dem Zeugnis des Photius Titus von Bostra und Diodor gewendet haben. Die Behauptung des Photius „.... et Titum, qui cum se putavit contra Manichaeum scribere, in Addae magis libros scripsit" (vgl. Chavannes und Pelliot a. a. O.) ist zum mindesten ungenau. Denn nach Cumont, Recherches sur le Manichéisme, S. 159, war eines der Werke, mit denen sich Titus abgegeben hat, sicher von Mani selbst, dagegen führt Titus in seinem dritten Buch eine andere Schrift an, von der er nicht weiß, ob sie Mani oder einen anderen zum Verfasser hat. Dies mag das Werk des Addas gewesen sein.

Der gleiche chinesische Text erwähnt auch zwei sonst nicht weiter bekannte manichäische Werke, nämlich das „Buch vom Rad der Belohnungen" und das „Buch von der allgemeinen Beruhigung" (vgl. Chavannes und Pelliot a. a. O. S. 555/556).

Systems zudem noch vielfach widersprechen, sind wir in hohem Maße auf Kombinationen angewiesen.

Das System, wie es sich aus diesen Literaturresten unter Zuziehung der Funde aus Turfan rekonstruieren läßt, erscheint denn auch reichlich verwickelt und phantastisch, nur darf man bei der Beurteilung der Lehre nicht übersehen, daß die Masse der Gemeinde, die „Zuhörer", von diesen Gedankengängen und Symbolen keine Kenntnis erhielt, sondern daß sie als Geheimnisse den allein in vollem Umfang eingeweihten „Auserwählten" vorbehalten blieben. Mani muß eine, namentlich in dichterischer Hinsicht, hochbegabte, visionäre Persönlichkeit gewesen sein, die sich mit Muhammed vergleichen läßt. Wenn die spätere Legende, wie wir sie namentlich in der persischen Literatur ausgebildet finden, ihn zum hinreißenden Redner und unübertroffenen Künstler gemacht hat, so sind darin Züge des seinen Zeitgenossen als überragender Geist erscheinenden Religionsstifters zweifellos richtig wiedergeben.

Manis Lehre ist ein strenger Dualismus. Von Anfang an gibt es zwei Urwesen, das Licht und die Finsternis[1]), doch darf man nicht etwa erwarten, eine straffe, folgerichtige Durchführung dieses dualistischen Grundgedankens zu finden. Mani ist kein philosophischer Systematiker, sondern in erster Linie ein religiösvisionärer Dichter, der in Symbolen und Bildern redet[2]). Von

[1]) Hierfür werden vielfach auch die Bezeichnungen das „Gute" und das „Böse" sowie „Gott" und die „Hyle", die Materie, gebraucht. Über die spezielle Verwendung des Ausdrucks Hyle siehe S. 67. Im Mazdaismus sind Geist und Materie sowie Gut und Böse jedenfalls nicht identische Begriffsgegensätze, was einen wichtigen Unterschied zu anderen dualistischen Lehren darstellt.

[2]) Es ist daher nicht angebracht, vom „atomistisch-materialistischen Grundcharakter der manichäischen Kosmogonie" zu sprechen, wie das Keßler, Mani, S. 341, tut. Solche mit philosophischen Begriffen arbeitenden Charakterisierungen sind auf Gebilde wie den Manichäismus überhaupt nicht recht anwendbar und können höchstens als Hinweise auf Analoga dienen. Manis Lichtreich ist nun aber gerade rein spiritualistisch gedacht, so daß die fraglichen Begriffe hier keinesfalls passen. Manis Kosmogonie muß vielmehr durchaus symbolisch aufgefaßt werden. Für die Art der Vorstellungen Manis ist etwa die Angabe bei Schahrastani (s. Haarbrücker, Schahrastani, Bd. I, S. 287/88) bezeichnend, daß es eine „Seele des Lichts" und einen „Geist des Lichts" gibt, Bezeichnungen, die wir auch in anderen Quellen über den Manichäismus und in manichäischen Schriften finden. Die metaphysische Idee des Lichts ist das Urprinzip des Guten, der Äon der Lichterde ist dagegen nur die Erscheinungsform des Lichts. „Das metaphysische Licht hört".

Kritikern und Feinden sind die Inkonsequenzen der Lehre, die man schließlich in jeder Religion finden kann, den Manichäern denn auch oft genug vorgehalten worden.

Licht und Finsternis bilden zwei voneinander getrennte Welten. Die Gottheit, der „König des Lichtparadieses"[1]) ist anfanglos, unendlich und ewig, mit ihm zusammen bestehen, ebenfalls als anfanglose Dinge, der Lichtäther und die Lichterde. Der König des Lichtparadieses besitzt je fünf geistige und körperliche Eigenschaften, nämlich Liebe, Glauben, Treue, Tapferkeit, Weisheit, Sanftmut, Wissen, Verstand, Verschwiegenheit und Einsicht. Diese zehn Elemente bilden mit dem Lichtäther und der Lichterde die zwölf den Lichtgott umgebenden Äonen. Dem Lichtäther werden die fünf physischen Äonen Sanftmut, Wissen, Verstand, Verschwiegenheit und Einsicht zugesellt, während als Eigenschaften der Lichterde genannt werden der Lebensodem oder leise Hauch, der Wind, das Licht (hier in seiner Erscheinungsform, nicht metaphysisch verstanden), das Wasser und das Feuer[2]).

wie Schahrastani auf Grund manichäischer Quellen weiter berichtet, „nicht auf, Engel, Götter und Heilige zu gebären, nicht auf dem Wege der Begattung, sondern wie die Weisheit vom Weisen und das Vernünftige und Gute vom Vernünftigen erzeugt werde." Entsprechend bringt die Finsternis fortwährend „Erzteufel und Dämonen hervor, nicht auf dem Wege der Begattung, sondern wie das Ungeziefer aus faulendem Aase". Keßler, Mani, S. 340, hat aus den „Heiligen" übrigens „Herren" gemacht, was keinen Sinn ergibt.

[1]) Für den „König des Lichtparadieses" finden sich in den Pehlewifragmenten aus Turfan die Bezeichnungen „pidar roshan", Vater des Lichts, und Zervan, Zeit. Ormuzd war dagegen nicht, wie v. Le Coq im Journal of the Royal Asiatic Society 1911, S. 280, ausführt, der Name des obersten Lichtgottes in den Turfantexten in Pehlewi und Türkisch, sondern die des Urmenschen, den v. Le Coq a. a. O. S. 301 mit dem „youth of the god Khormuzta" des manichäischen Bußgebets Chuastuanift gleichsetzen will. Dies geht schon daraus hervor, daß die buddhistischen Türken und noch heute die lamaistischen Mongolen die von den Manichäern übernommenen Namen Äzrua (Zervan) für Brahma und Ormuzd für Indra verwenden (vgl. Chavannes und Pelliot im Journal Asiatique, S. 513/14, Anm. 2, S. 520, Anm. und S. 543). Über die mazdaistische Richtung der Zervaniten, deren Vorhandensein von parsischer Seite überhaupt bestritten wird und deren Erwähnung bei nichtmazdaistischen Autoren auf einem Mißverständnis beruhen soll, vgl. S. 62 Anm. 2.

[2]) Im Gegensatz zu der soeben erwähnten Auffassung des Lichts als Attribut der Lichterde ist dieses Feuer nicht das irdische Feuer, sondern gewissermaßen die Idee desFeuers. Die gleiche Anschauung finden wir in dem von Müller, Handsch iftenreste II, S. 39, besprochenen, freilich einer späteren Entwicklung des Manichäismus angehörenden Turfanfragment, wonach Mihr-yazd, der Sonnengott, eine

Dem Lichtgott und seinem Pleroma steht der Geist der Finsternis mit seinen zwölf den Elementen des Lichtkönigs entsprechenden Äonen gegenüber, wie Qualm, Brand, Glutwind, Gift, Dunkel usw. sowie als Korrelat der Lichterde die Erde der Finsternis. Der Geist der Finsternis, Hummâma, ist weiblich[1]). Diese Gleichstellung des weiblichen Prinzips mit der Finsternis ist einer der wesentlichen, wohl dem Mani selbst entstammenden Grundgedanken der Lehre und für ihre gesamte Haltung von maßgebender Bedeutung.

Das Reich des Lichts ist ebenso wie das der Finsternis unendlich, beide sind einander benachbart, eine Scheidewand ist nicht vorhanden, sondern die zwei Reiche berühren sich mit der Breitseite. Die Inkonsequenz der Manichäer, das nur der Höhe und nach beiden Seiten, nicht aber nach der Tiefe hin und den zwei Seitenrichtungen sich ohne Ende ausdehnende Reich der Finsternis „unendlich" zu nennen, haben schon die frühen Kirchenschriftsteller hervorgehoben, so Titus von Bostra und Severus von Antiochien.

Der Prozeß der Entstehung der irdischen Welt hat sich nach der einen Darstellung Manis[2]) folgendermaßen abgespielt: Im

der ursprünglichen Lehre Manis fremde Gestalt, mit Wind, Wasser und Feuer bekleidet, auftritt. Über die Entstehung des irdischen Feuers lehrte unser Religionsstifter nach dem Fihrist-al-Ulum: „Es vermischte sich ferner der Brand mit dem Feuer; was es nämlich enthält an Wirkungen des Verbrennens, des Vernichtens und Verderbens, das rührt her vom Brande, und was an Wirkungen des Erleuchtens und Erwärmens, das kommt vom (guten) Feuer" (die Übersetzung bei Keßler, Mani, S. 390). Dieses irdische Feuer benützen, wie wir später sehen werden (S. 28) die Dämonen des Baumes des Todes zum Angriff auf das Reich des Guten. Das von Chavannes und Pelliot im Journal Asiatique 1911 behandelte Manichäerwerk aus China kennt auch „le feu violent, vorace et empoisonné" (a. a. O. S. 530). Manis metaphysisches Feuer hängt mit mazdaistischen Anschauungen zusammen, wonach das Feuer als Symbol der Reinheit und als Spender der lebengebenden Wärme oromasdischen Ursprungs ist. Im Mazdaismus ist das Feuer die reine göttliche Lebenskraft, die sich in allen Teilen des Kosmos, z. B. auch im Wasser offenbart.

[1]) Als Hummâma wird der Geist der Finsternis im Fihrist als Ulum bezeichnet, die Turfanfragmente nennen ihn Samnu, ein Wort, bei dem v. Le Coq im Journal of the Royal Asiatic Society 1911, S. 300, soghdischen Ursprung für möglich hält. Samnu wird in den Texten aus Turfan auch mit Ahriman identifiziert. Samnu und Hummâma dürften beide auf das altbabylonische Urchaos, Tiâmat, zurückgehen.

[2]) Über eine zweite auch auf Mani selbst zurückzuführende Kosmogonie vgl. unten S. 26.

Reich der Finsternis entstand aus deren Elementen der Urteufel[1]) in der Gestalt eines Drachens. Als dieser in seinem Reich umherwütet, erblickt er beim Emporschnellen in die Höhe die Lichtwelt. Voll Ingrimm sucht der Urteufel das Reich des Lichts zu erschüttern, indem er mit aller Macht dagegen anstürmt. Als der Lichtgott aber die von der Finsternis drohende Gefahr bemerkt, schafft er den Urmenschen und die Mutter des Lebens, Nahnaha[2]). Mit den fünf reinen Elementen der Lichterde ausgerüstet, sendet der Lichtkönig den Urmenschen zur Bekämpfung des Satans aus. Der Urteufel besiegt aber den Urmenschen, raubt ihm sein Licht, das er verschlingt. und nimmt ihn gefangen. Nun tritt der Lichtgott selbst mit seinen Äonen auf den Plan, bringt dem Satan eine völlige Niederlage bei und befreit den Urmenschen[3]). Inzwischen hatten sich die dem Urmenschen entrissenen Lichtelemente mit den Grundstoffen der Finsternis aber vermischt[4]). Der Urmensch, der zwar nach seiner Erlösung aus der Macht des Satans in die Tiefe hinabstieg und die Wurzeln der finsteren Elemente ausrodete, damit diese nicht nachwachsen könnten, konnte die einmal vereinigten Elemente jedoch nicht mehr trennen. Da ließ der Lichtkönig aus diesen Mischstoffen die sichtbare Welt durch einen seiner Lichtengel, den „Geist des Lebens“, wie dieser

[1]) In den Turfanfragmenten wird der Urteufel bisweilen auch Ahriman genannt, wie das böse Prinzip selbst.

[2]) Über den Zusammenhang der manichäischen „Mutter des Lebens“ mit gnostischen Vorstellungen vgl. Cumont, Recherches sur le Manichéisme, S. 15. In den Turfantexten in Pehlewi und Soghdisch heißt die Mutter des Lebens Ramratukh (vgl. Müller, Handschriftenreste II, S. 102/03).

[3]) Dieser „Geist des Lebens“, der im mehrfach erwähnten chinesischen Manichäertext als Tsing-fong vorkommt, spielt auch in der manichäischen Trinitätslehre eine Rolle (vgl. S. 50 Anm. 1).

[4]) Nach der koptischen gnostischen Schrift Pistis Sophia, die dem 3. nachchristlichen Jahrhundert angehört, entrissen Adamas und seine Archonten dem ins Chaos gestürzten 13. Äon Pistis Sophia ihre Lichtteile und quälten die Sophia so lange, bis Jesus den Archonten das gesamte Licht wieder nimmt (vgl. de Faye, Gnostiques, S. 261). So sehr die manichäische Kosmogonie und die Lehre des gnostischen Kreises, dem die Schrift von der Pistis Sophia angehört, im einzelnen voneinander abweichen, zeigt sich auch hier wieder eine bemerkenswerte Analogie zwischen den zwei Systemen, die sich wohl nicht durch Entlehnung, sondern durch die gemeinsame Benützung der dem ganzen Zeitalter vertrauten Gedanken der hellenistisch-orientalischen Geisteswelt erklärt.

Demiurg auch genannt wird, aufbauen[1]). Die Erschaffung der gegenwärtigen Welt ist also der Anfang der Befreiung der gefangenen Lichtelemente, die den Sinn und Zweck des ganzen Weltprozesses darstellt[2]). So entstand auf das Geheiß des Königs des Lichtparadieses die irdische Welt, die aus zehn Himmeln und acht Erden zusammengesetzt ist. Je ein Engel ist als Träger der Himmel und der Erden eingesetzt; unsere griechischen Gewährsmänner nennen diese Engel die Omophoren[3]). Jeder Himmel ist mit zwölf, mit großen und weiten Vorhallen versehenen Toren ausgestattet, vor jedem Tor befinden sich sechs Stufen, auf jeder dieser Stufen 30 Gänge und auf jedem von diesen wieder zwölf Platzreihen. Der Himmel besteht aus der Haut der finsteren Geister, die bei der Befreiung des Urmenschen ergriffen und geschunden wurden, während die Körper dieser Geister am Himmel gekreuzigt wurden. Die Sterne am Himmel sind die von den gekreuzigten finsteren Elementen verschluckten Lichtteile[4]). Zu deren Erlösung schuf der König des Lichtparadieses ein Wesen, das den männlichen Sternen als schönes Mädchen, den weiblichen

[1]) Im zweiten Teil seines Lehrgedichts, der sich mit der phänomenalen Welt befaßt, führt Parmenides das „ätherische Flammenfeuer“, das er auch „Licht“ nennt, und die „lichtlose Finsternis“ als die Urformen an, aus denen die Welt entstanden ist (vgl. Diels, Fragmente der Vorsokratiker, Bd. I, S. 158/59). Nach Theodor Gomperz, Griechische Denker, Bd. I, S. 148, hat Parmenides hierin seine eigene Ansichten über die Kosmogonie ausgesprochen. Es liegt also eine gewisse Analogie zur manichäischen Auffassung vor.

[2]) Der von Chavannes und Pelliot im Journal Asiatique 1911 übersetzte Text aus Tuen-Huang drückt sich über den Sinn der irdischen Welt folgendermaßen aus: „Ainsi donc l'univers est la pharmacie où les corps lumineux guérissent, mais il est en même temps la prison où les démons obscurs (les) enchaînent“ (a. a. O. S. 515).

[3]) Vgl. über die Omophoren Cumont, Recherches, S. 69ff.

[4]) Ephrem der Syrer stellt die Entstehung der sichtbaren Welt nach der Lehre des Mani folgendermaßen dar:

„Aber der Urmensch, ausgestattet mit den fünf Kräften der Gottheit, fängt die Dämonen, zieht ihnen die Haut ab und formt aus ihren Häuten den Himmel, aus ihrem Miste die Erde, aus den Knochen die Berge. Die Ausspannung in der Luft geschah zu dem Zwecke, daß das Verschlungene als Regen und Tau wieder ausgeschüttet und so eine Scheidung der Elemente herbeigeführt würde .... Donner und Blitz sind Äußerungen der Wollust der gefesselten Erzarchonten.‘

Vgl. Keßler, Mani, S. 299/300, sowie de Beausobre, Le Manichéisme, Bd. II S. 366, Cumont, Recherches, S. 26, und Bousset, Hauptprobleme der Gnosis S. 46ff.

als Lichtjüngling erscheint. Die Sterne entbrennen in Liebe zu diesem Lichtwesen und lassen Teile des von ihnen seinerzeit nach der Gefangennahme des Urmenschen verschlungenen Lichtes fahren[1]). So sucht der König des Lichtparadieses überall in der Natur die verloren gegangenen Lichtteile zu erlösen[2]). Sonne und Mond durchsegeln als Schiffe immerwährend das Firmament. Sie sind von der Beimengung von Stoffen der Finsternis beinahe freie Behälter zur Aufnahme des aus der Welt zurückgewonnenen Lichtes. In der Sonne sitzt die „Mutter des Lebens", im Mond der Urmensch, jedoch sind diese beiden Äonen wenigstens nach der ursprünglichen Auffassung des Mani wohl nicht als Personifikationen der ihnen zugewiesenen Gestirne anzusehen. Dies geht übrigens schon daraus hervor, daß das vom Mond zur Sonne geleitete Licht von dieser erst an die Mutter des Lebens übergeht, die es wieder an den König des Lichtreichs zurückgibt. Die

[1]) Dieses Fahrenlassen des gefangenen Lichts enthält wohl einen Hinweis auf die Sternschnuppen. Nach dem Awesta verwendet Ahriman verführerische Dämoninnen, die Pairikas, zur Behexung der Sterne, und diesen Pairikas werden auch die Sternschnuppen zugeschrieben (vgl. A. V. W. Jackson, Die iranische Religion im Grundriß der iranischen Philologie, Bd. II, S. 665). Auch das Beiwort, daß dem Scheitan, dem Satan, gewöhnlich im Koran gegeben wird, ar-Radschim, hängt mit der Bezeichnung der Sternschnuppen, rudschum, zusammen und deutet darauf hin, daß diesen in der vorislamischen Periode der Araber dämonischer Ursprung beigelegt wurde, (vgl. S. 27, Anm. 4).

[2]) Im Zusammenhang mit dieser Lehre von der Verführung der Archonten führen Chavannes und Pelliot die bekannte Stelle aus Augustin de haeresibus cap. 46 (Migne, Bd. VIII, col. 36) an: „Coguntur Electi eorum velut eucharistiam conspersam cum semine humano sumere, ut etiam inde sicut de aliis cibis, quos accipiunt, substantia illa divina purgetur." Sie erklären dann (Journal Asiatique 1911, S. 534: „or c'est au moment de la procréation que se fait, pour les êtres vivants, la plus grande transmission de ces parcelles lumineuses." Augustins Angabe, auf die sich alle Schilderer vorgeblicher unsittlicher Praktiken der Manichäer immer wieder stützen, ist sicher unrichtig. Als Auditor war Augustin in gewisse den Electi vorbehaltene Riten nicht eingeweiht und hat die landläufige Ansicht der Feinde der Manichäer, hinter diesen Geheimnissen verberge sich etwas, was die Electi allen Grund hätten, zu verstecken, einfach weitergegeben, zumal sie ihm für die Bekämpfung der Manichäer eben gelegen kam. Chavannes und Pelliots Behauptung, der Zeugung sei bei den Manichäern eine besondere Bedeutung für die Übertragung von Lichtteilen beigemessen worden, widerspricht völlig dem asketischen Grundzug der ganzen Lehre, die z. B. den Electi die Heirat und jeden Geschlechtsverkehr streng verbietet. Da der Mensch überhaupt ein Produkt der finsteren Mächte ist, muß die Fortpflanzung des Geschlechts vielmehr möglichst unterbunden werden.

Mutter des Lebens kann demnach nicht mit der Sonne wesensgleich sein[1]). Über die Gestaltung der Fahrzeuge von Mond und Sonne geben uns die Fragmente aus Turfan näheren Aufschluß, Mani dachte sie sich als von mehreren Mauern umgeben, mit zahlreichen Toren, Gebäuden und Türmen versehen und mit je fünf das Licht sammelnden Engeln besetzt. Die Zeichen des Tierkreises bilden wieder ein gewaltiges, mit zwölf Eimern ausgestattetes Schöpfrad, durch das das aus der Welt gerettete Licht von den ihm anhaftenden finsteren Teilen allmählich gereinigt, dann nach dem Monde und schließlich nach der Sonne befördert wird. Unaufhörlich fahren Sonne und Mond so fort, das Licht auszuläutern, schließlich bleibt aber ein in die Elemente der Finsternis fest verstrickter Bruchteil von Licht übrig, den Sonne und Mond nicht mehr auszuscheiden vermögen. Diese die Erlösung erharrenden Lichtteile bezeichneten die abendländischen Manichäer, wie sie Augustin kennen lernte, als den „Jesus patibilis". Gehört dieser Ausdruck auch erst der späteren Entwicklung des westlichen Manichäismus an, so geht der Gedanke, wie sich den Handschriftenresten aus Turfan entnehmen läßt, jedoch bereits auf den Stifter selbst zurück.

Die gesamte sichtbare Welt ließ der Gott des Lichtsreichs mit einem System von Gräben und Mauern umziehen. In die Gräben, deren nach einer mittelpersischen Handschrift aus Turfan drei vorhanden waren, werden die im Weltprozeß ausgesonderten Stoffe der Finsternis geworfen. Um deren Rückkehr in das Reich der Hummâma unmöglich zu machen, wurden zwischen den Gräben Scheidemauern errichtet und zum Abschluß gegen die sichtbare Welt und das Gebiet der Finsternis noch zwei gewaltige Mauern gezogen[2]).

[1]) In den allerdings erst im 8. und 9. Jahrhundert entstandenen Turfantexten ist freilich vom Sonnen- und Mondgott die Rede, so z. B. im Chuastuanift. Über den Sonnengott Mihr yazd, wie er sich in den Pehlewifragmenten findet, vgl. oben S. 20, Anm. 2. Die Anerkennung von „Göttern" neben dem König pes Lichtparadieses gehört überhaupt einer späteren Entwicklungsstufe des Manichäismus an und ist mit dem entsprechenden Vorgang im nördlichen Buddhismus zu vergleichen, von dem der Manichäismus Mittelasiens manches angenommen hat. Im Turfanfragment M 311 wird sogar Mani selbst als „Sohn der Götter" bezeichnet; vgl. F. W. K. Müller, Handschriftenreste, S. 66.

[2]) Nach al Jakubi hat Mani das Firmament der den Menschen sichtbaren Welt als ebene Fläche dargestellt und erklärt, „daß die Welt auf einem abwärts

Neben der hier geschilderten Kosmogonie, nach der die sichtbare Welt auf das Geheiß des Lichtgottes entstanden ist, um die Erlösung der bei der zeitweiligen Überwindung des Urmenschen durch den Satan verloren gegangenen lichten Grundstoffe zu ermöglichen, läuft eine andere Version. Auch sie geht auf den Stifter selbst zurück und hat unter den Manichäern eine große Verbreitung gehabt. Im Osten finden wir eine Anspielung auf diese Darstellung vermutlich in dem in Turfan entdeckten, in osttürkisch abgefaßten manichäischen Sündenbekenntnis, dem Chuastuanift, worin von der Erkenntnis der „zwei Wurzeln" die Rede ist, und auch die im „Journal Asiatique" für 1911 von Chavannes und Pelliot mit einer Übersetzung veröffentlichte wichtige chinesische manichäische Abhandlung erwähnt diese Lehre. Sie ist ferner den christlichen Autoren wie Titus von Bostra, Theodoret und Severus von Antiochien bekannt, ebenso wie den „Acta Archelai" und Augustin in seinen Schriften gegen die Manichäer Fortunat und Faustus. Sowohl bei den Manichäern des Abendlandes wie bei denen des Orients genoß diese Parallelversion der Weltentstehungslehre also großes Ansehen und Cumont nimmt in seinen „Recherches sur le Manichéisme" wohl mit Recht als wahrscheinlich an, daß Mani diese zweite Kosmogonie in seinem „Buch der Riesen" dargelegt hat. In diesem wichtigen Werke, dessen Inhaltsangabe uns in einer Bemerkung des al Ghadanfar von Täbris zu dem Fihrist des an Nadim überliefert ist, und aus dem Schahrastani einige kurze Anführungen gibt, hat Mani offenbar sagenhafte Stoffe der verschiedensten Art zusammengestellt. Diese zweite Erklärung der Weltentstehung durch Mani enthält wichtige Hinweise auf das Material, aus dem Mani seine neue Religion geformt hat. Auch ergibt sich dabei wieder, daß Mani nicht auf streng systematische Durcharbeitung seiner Gedankengänge ausging, sondern daß er gewissermaßen als Dichter in Symbolen sprach, die das Wesentliche

geneigten Berge ruhe, über den hin die obere Himmelsfläche kreise." Keßler, Mani, S. 190/191 u. 329, weist auf den Zusammenhang dieser Auffassung mit der altpersischen Vorstellung von der Hara Berezaiti, dem Berge Elburs, hin. Einen Berg Wei-lao-kiu-fou kennt der mehrfach angeführte chinesische Manichäertext. Chavannes und Pelliot sagen über ihn im Journal Asiatique, 1911, S. 519, Anm. 1: „Il doit évidemment s'agir d'une montagne centrale du monde, analogue au Sumeru de l'Inde ou à l'Alburz de l'Iran."

seiner Anschauungen den Gläubigen — und wir dürfen nicht vergessen, daß das höhere Wissen den Electi vorbehalten war und nicht Gemeingut der ganzen Gemeinde wurde — vermitteln sollten, einer kritischen philosophischen Analyse aber nicht standzuhalten bestimmt waren und unter diesem Gesichtspunkt daher auch nicht betrachtet werden dürfen[1]).

Mani stellt die beiden Urprinzipien Licht und Finsternis, Gut und Böse oder Gott und Materie im vorliegenden Falle als gewaltige Bäume dar[2]). Der Baum des Lebens und der Baum des Todes[3]), wie Mani sie nennt, bringen beide die ihrem Wesen gemäßen Früchte hervor. Entsprechend den Elementen, die dem Licht und der Finsternis beigelegt werden, erscheint auch bisweilen eine Vielheit von Bäumen; so wird von je fünf Bäumen des Lichts und der Finsternis gesprochen[4]). Auch in der vorher

[1]) Vgl. oben S. 19.

[2]) Wohl in der Erinnerung an diese Symbole von den Bäumen des Lebens und des Todes wird in den im Fihrist-al-Ulum des an-Nadim mitgeteilten altmanichäischen Gebetsformeln Mani angerufen als „Wurzel der Erleuchtung" und „Zweig der Ehrbarkeit" sowie als der „gewaltige Baum, der da ganz Heilung ist".

[3]) Auch der Koran kennt einen „verfluchten Baum" (Sure 17, 22) und einen „gesegneten Baum, dessen Wurzel fest ist und dessen Zweige in den Himmel ragen" (Sure 14, 23). In den alidischen Kreisen bezog man den verfluchten Baum auf die Ommajaden, während die Abbassiden als Beweis für die Legitimität ihres Khalifats behaupteten, Muhammed habe mit dem „gesegneten Baum" die Abbassiden gemeint (vgl. Ignaz Goldziher, Muhammedanische Studien, Bd. II, S. 114).

[4]) Eine weitere Variante der manichäischen Kosmogonie, die sich bei Alexander von Lycopolis findet, besagt, daß Gott, um Eroberungsgelüste der Hyle auf die obere Welt zu bestrafen, eine „Seele" genannte Kraft in die Welt gesandt habe, die sich mit der Materie vermischen sollte. Bei der Scheidung der beiden Elemente sollte dann die Materie zugrunde gehen. Die Seele wurde aber durch die Vermischung verschlechtert und blieb in der Materie. Gott entsandte daher den Demiurgen. Durch ihn wurden die rein gebliebenen Teile der Psyche ausgelöst und zu Sonne, Mond und den Gestirnen verwendet. Die stärker vermengten Teile der Psyche verblieben in der unteren Welt und die ganz hylischen Elemente versanken in einer unterirdischen Feuerwelt. (Vgl. R. Reitzenstein, „Die Göttin Psyche" in den Sitzungsberichten der Heidelberger Akademie, phil.-hist. Klasse, 1917, 10. Abhdlg., S. 6.) Die Darstellung des Alexander von Lykopolis ist mehr als eine philosophische Paraphrase der manichäischen Lehre als ein genauer Bericht anzusehen. So stimmt z. B. die Auffassung der Gestirne als reiner Lichtpartikeln nicht zu der Vorstellung der an den Himmel gefesselten Archonten. Der „dritte Gesandte", der Mittler, der auf der Lichtbarke mit zwölf Jungfrauen über den Himmel fährt, um den Archonten das Licht zu entlocken, ist nach den soghdischen Fragmenten aus Turfan Mithra (Mise) (vgl. Reitzenstein a. a. O. S. 4 und oben S. 23).

geschilderten Kosmogonie sind die als Äonen hypostasierten Eigenschaften ja in Reihen zu je fünf angeordnet. Der Baum des Lebens erstreckt sich über den Norden, Osten und Westen, das Reich des Baumes des Todes ist der Süden. Die beiden Bäume bestanden anfanglos, jeder für sich, ohne jede Berührung miteinander. Das Gute lebte, wie uns in einer von Severus von Antiochien mitgeteilten Stelle aus manichäischen Werken recht plastisch angegeben wird, in seinem Bereich wie in einem königlichen Palast, während sich das Böse nach Art eines Schweines im Kote wälzte, sich an der Fäulnis erfreute und von ihr nährte oder wie eine Schlange in seinem Versteck verbarg. Der Baum des Lebens, dem das Vorhandensein des Baumes des Todes bekannt war, hielt sich unsichtbar, in seinen Glanz wie von einer Mauer eingeschlossen, um das Böse nicht zu reizen. Die Früchte und Sprößlinge des Baumes des Todes, die vom Baume des Lebens nicht wußten, gerieten ihrer schlechten Natur nach untereinander in Streit. Bei dieser Auseinandersetzung gelangten sie an die Grenze des Bereichs des Guten, dessen Glanz und Herrlichkeit sie unwiderstehlich anzog. Da begannen sich die Früchte des Baumes des Todes zum Kampfe gegen das Licht zu rüsten. Mit dem Feuer[1]) bewaffnet stürzten sich die Heerscharen der Finsternis empor. Da aber dem Baume des Lebens seiner Wesenheit nach, die rein geistiges Licht ist, keine Waffen zum Kampf gegen die Dämonen der Nachtwelt zur Verfügung stehen, gibt der Baum des Lebens einen Funken seines Lichtes preis, der sich mit den Elementen der Finsternis vereinigt, wodurch diese beruhigt und von der Fortsetzung ihres Sturmes auf das Lichtreich abgehalten werden. So kommt es zur Entstehung der sichtbaren Welt, deren lichthaltige Teile von den finsteren Grundstoffen zu trennen den Sinn des ganzen Weltgeschehens darstellt[2]). Die mehrfach erwähnte von Chavannes und

[1]) Vgl. oben S. 21, Anm. 2 v. S. 20.

[2]) Diese zweite manichäische Kosmogonie hat Abul Faradsch (Barhebraeus) wohl bei nachstehender Darstellung vorgeschwebt: „Bei dem Kampf zwischen Gut und Böse verschob sich der Böse nach der Südseite, um dort eine Welt herzustellen und unter seine Herrschaft zu bekommen. Als er aber angefangen hatte und bereits ein Bärengestirn um den Südpol geschaffen hatte nach Ähnlichkeit dessen, das um den Nordpol liegt, da stifteten die Engel zwischen den beiden Mächten Frieden dadurch, daß der Gute etwas von seinem Licht in die Materie fallen ließ" (vgl. Keßler, Mani, S. 356).

Pelliot aus dem Chinesischen übersetzte Abhandlung schildert wie sich die fünf Arten Dämonen an die ihnen überlassenen Lichtkörper klebten, „wie die Fliege an den Honig sich heftet, der Vogel am Leim festsitzt oder der Fisch den Angelhaken verschluckt."

Nach dem Plane des Lichtkönigs sollte sich nun der Weltprozeß allmählich abwickeln, der Satan sann aber auf Mittel, um die Befreiung des Lichtes zu vereiteln. Da er die einmal auf Geheiß des Lichtgottes geschaffene Welt nicht wieder zerstören konnte, erfand der Teufel einen andern Weg, um das Licht im Banne der Finsternis behalten zu können. So schuf denn der oberste der Teufel, denen in unseren Quellen die aus den gnostischen Lehren bekannte Bezeichnung „Archonten" [1]) beigelegt wird, durch die Verbindung mit der Begierde, der Leidenschaft und der Sünde den ersten Menschen Adam, und Eva ward die Frucht der Vereinigung des ersten Geistes der Finsternis mit einem weiblichen Archonten. Adam erhielt den größten Teil der von den Teufeln aufgespeicherten Lichtpartikel, während Eva, bei der die Grund-

Interessant ist der grundsätzliche Unterschied, der zwischen den beiden Kosmogonieen besteht. Einmal bekämpft das Licht aktiv den Urteufel, der aber den Abgesandten der guten Welt zeitweilig in seine Gewalt bringt und seiner Lichtsubstanz beraubt, das andere Mal opfert das gute Prinzip etwas von seinem Lichtstoff, da der Kampf seiner Natur zuwider ist und es überdies überhaupt keine Waffen besitzt, die ihrem Wesen nach ja der Finsternis angehören müssen. Obwohl es bei dem Stande unserer Kenntnisse vom Leben und Entwickelungsgang Manis sehr gewagt erscheinen muß, eine zeitliche Reihenfolge der beiden Versionen anzusetzen, möchte ich die erste Kosmogonie für die ursprüngliche halten. Die rein geistige, jede Gewalt verabscheuende Auffassung des Guten, das durch Milde und durch Opferung von Teilen seines Selbst das Böse von seinem Vernichtungswillen abzuhalten sucht, könnte mit buddhistischen Gedankengängen zusammenhängen, mit denen unser Religionsstifter sich während seines langjährigen Aufenthaltes in Indien, Ostiran und Turkestan näher vertraut gemacht hat, wenn ihm möglicherweise manche indische Lehren auch schon früher bekannt gewesen sein mögen.

Beide Weltentstehungslehren laufen aber schließlich auf das gleiche hinaus: in beiden Fällen wird die Abwickelung des Weltgeschehens als der Prozeß der allmählichen Befreiung der in die Elemente der Finsternis verstrickten Lichtteile aufgefaßt.

[1]) Auch in dem in türkischer und uigurischer Sprache uns überkommenen manichäischen Bußgebet aus Turfan, dem Chuastuanift, findet sich diese Bezeichnung (vgl. v. Le Coq im Journal of the Royal Asiatic Society, 1911, S. 291 u. 303).

stoffe der Finsternis weit überwiegen, nur einen Funken von Licht besitzt[1]).

Um Adam, in dem der Lichtgott ein Wesen des Lichtes erkennt, vor den Machenschaften der Geister der Finsternis zu warnen und aus der Macht der Teufel zu befreien entsendet der

[1]) Nach dem Nestorianer Theodor bar Khoni hießen die Dämonen, denen der König der Finsternis die Menschenschöpfung anvertraute, Ashaqlus und Namrael. Den Namen dieser weiblichen Archontin, die uns in der griechischen Abschwörungsformel als Nebrod begegnet, erklärt Cumont, Recherches sur le Manichéisme, S. 42, als Nebroel (vgl. auch Pognon, Les inscriptions mandaïtes, S. 191).

Daß der Mikrokosmos von der Nachtwelt als Abbild des Makrokosmos geschaffen worden sein soll, besagt der Manichäertext aus China: ,,Dans ce macrocosme ils (die Mächte der Finsternis) constituèrent le corps de l'homme et y emprisonnèrent les natures lumineuses afin d'imiter le grand monde: ainsi donc le corps charnel avec sa convoitise et sa concupiscence empoisonnées et mauvaises, fut, bien qu'en plus petit, l'image fidèle de point en point de l'univers des cieux et des terres" und ,,C'est ainsi que, quand un orfèvre, copiant la forme d'un éléphant blanc, la grave à l'intérieur d'une bague, elle est exactement semblable au corp de l'éléphant lui-même; c'est de la même manière que l'homme est semblable à l'univers" (vgl. Chavannes und Pelliot im Journal Asiatique 1911, S. 526). Auch Augustin kannte nach der sogenannten Epistola Fundamenti des Mani diese Lehre, wie aus der Schrift de natura boni (Migne, Bd. VIII, col. 570) hervorgeht. Die Ansicht, daß der Mensch als Mikrokosmos ein Abbild des Makrokosmos ist, gehört dem sumerisch-babylonischen Gedankenkreis an, mit dem Mani bekanntlich viele Berührungspunkte besaß. Auch im Bundehesch heißt es freilich, daß nach dem Awesta der menschliche Körper ein Abbild der materiellen Welt sein soll, so daß die Lehre auch durch mazdaistische Vermittlung zu Mani gelangt sein könnte, wobei allerdings nicht übersehen werden darf, daß der Bundehesch erst nach Mani entstanden ist und daher im vorliegenden Fall eine im ursprünglichen Mazdaismus nicht vertretene Tradition wiedergeben kann. Die betreffende Stelle aus dem Bundehesch ist von Blochet, Revue de l'histoire des religions, Bd. 31, S. 243, übersetzt; vgl. Darmesteter, Le Zend-Avesta, Bd. I, S. 191. Windischmann, Zoroastrische Studien, S. 241, seht in Bundehesch XXX, 6, wo von der Zusammenfügung der Körperteile aus den Elementen gehandelt wird, einen Anklang an die Lehre von der Entsprechung zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos. Die in der iranischen Legende von Gayo maretan und dem Urstier durchschimmernde kosmogonische Sage von der Entstehung der Welt aus einem zerstückelten Urwesen kann gleichfalls hierher gezogen werden. A. Christensen, L'empire des Sassanides, S. 31, Anm. 3, weist ferner darauf hin, daß die vier Himmelswächter des Bundehesch (II, 7) den vier Hauptwürdenträgern des Sassanidenreichs entsprechen, siehe auch Noeldeke, Geschichte der Perser, S. 155/156, Anm. 2. Daß schon der Hofstaat des Darius ein Abbild des Himmels im Sinne der altbabylonischen Auffassung darstellt, behauptet Jeremias, Allgem. Religionsgeschichte, S. 126.

König des Lichtparadieses zu ihm Jesus in Begleitung eines Äons. Dieser Jesus, der nicht mit dem historischen Jesus identisch ist, stellt nach der Ansicht des Mani einen der Äonen dar. Jesus klärte dann Adam über das Wesen der Welt auf und flößte ihm namentlich Scheu ein vor den Verführungskünsten der Eva. Nun sann der Satan auf neue Tücke und zeugte mit der Eva den Kain, der sich mit seiner Mutter vereinigte. Aus dieser Verbindung entsprangen Abel und zwei Mädchen, die ,,Weltweise" und die ,,Tochter der Begierde". Diese nimmt sich der Kain zur Gattin, während er dem Abel die ,,Weltweise" übergibt. Letzterer, in der eine Fülle von Lichtelementen vorhanden war, nahte sich ein Lichtengel und zeugte mit ihr zwei Mädchen, Raufarjad und Barfarjad. Abel, der Kain für den Vater hielt, geriet in Streit mit seinem Bruder, von dem er erschlagen wurde. Mit Zaubermitteln vom Urteufel ausgestattet, gelingt es nun der Eva[1]), den Adam zu verführen, sie gebar ein Kind, Seth, über den die Mächte der Finsternis aber unzufrieden waren, weil die lichten Bestandteile bei ihm das Übergewicht hatten. Gegen die Anschläge der finstern Welt sucht Adam seinen Sohn zu schützen, trennt sich von der Eva und zieht mit Seth, der Weltweisen, und deren Töchtern Raufarjad und Barfarjad in die Welt[2]). Sie werden die Ureltern des Menschengeschlechts, während Eva, Kain und die ,,Tochter der Begierde" in die finstere Welt zurückkehren.

Dem Menschengeschlecht stellen die Dämonen auf alle Weise nach, um das in ihnen befindliche Licht, von dem die Männer mehr besitzen als die Frauen, in ihre Gewalt zu bringen. Die

[1]) Die allerdings in der uns überlieferten Form erst aus dem 9. Jahrhundert stammende griechische Abschwörungsformel, deren die vom Manichäertum zur griechischen Kirche Übertretenden sich zu bedienen hatten, enthält die Angabe, der ursprünglich tierähnlich geschaffene Adam sei erst durch Eva von seiner Tierhaftigkeit erlöst worden. Die merkwürdige Stelle lautet in deutscher Übersetzung: ,,Ich verfluche auch die törichte Legende des Mani, wonach der erste Mensch, das ist Adam, nicht von Gott uns ähnlich geschaffen worden ist, sondern vom Saklas, dem Archonten der Unzucht, und von Nebrod, die er auch die Materie nennt, seien Adam und Eva gezeugt worden. Die Eva sei dann durch die sogenannte männliche Jungfrau des Lebens teilhaftig geworden, den Adam aber habe die Eva aus seiner Tierheit befreit." Vgl. den Text bei Cotelerius, S. S. P. P. apostolicorum op. Bd. I, S. 543, Keßler, Mani, S. 403ff., Jackson, Zoroaster, 2. Aufl. S. 253.

[2]) Damit der kleine Seth nach der Verstoßung der Eva durch Adam Nahrung findet, läßt die Lichtwelt vor Adam einen Milch spendenden Lotosbaum entstehen.

Mächte der Finsternis bedienen sich dazu der Sinnlichkeit, des Irrtums und falscher Religionen. Als solche wird von Mani namentlich das Judentum mit Moses bezeichnet. Die Lichtgeister können die Menschheit nicht unmittelbar retten, diese muß vielmehr ihre Heilsarbeit selbst verrichten. Nur dadurch, daß die guten Elemente den Menschen die wahre Erkenntnis beibringen und sie von der Sinnlichkeit abzuwenden suchen, können sie der Menschheit helfen. Zu diesem Zwecke sendet der König des Lichtparadieses Propheten auf die Erde. Derartige Propheten, die der Menschheit das Finden des rechten Weges erleichtern sollen, sind Adam, Seth, Noah, Abraham, Zarathuschtra[1]), Buddha[2]), Jesus und Paulus gewesen. Der Jesus der Manichäer, der rein geistig gedacht wird, ist mit dem geschichtlichen Jesus aber nicht identisch. Im Gegensatz zum Lichtjesus, den die abendländischen Manichäer „Jesus impatibilis" nennen und der niemals gelitten hat oder gestorben ist, sieht Mani im historischen Jesus, der zu den in das Weltengetriebe verwickelten Personen gehört, ein Werkzeug der Finsternis, den jüdischen Messias[3]). Als der Letzte, Größte und

[1]) Nach v. Le Coq, Ein manichäisch-uigurisches Fragment aus Idiqut-Schahri, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1908, S. 398, ist der in dem fraglichen Bruchstück vorkommende Zrušc burchan, dessen Kämpfe mit finsteren Gewalten in Babylon darin geschildert werden, mit Zarathuschthra identisch. v. Le Coq bemerkt dazu, „Zarathuschthras Vorkommen in einer manichäischen Legende beweist, daß die Manichäer, wenigstens in Turkestan, nicht nur, wie schon bekannt, einzelne Grundgedanken der iranischen Lichtreligion, sondern auch die Gestalt des Propheten derselben in ihren Kultus übernommen haben." Ebenso wie er sich im Westen dem Christentum angepaßt hat, scheint der Manichäismus im Verlauf seiner Entwicklung demnach in Mittelasien mazdaistische und buddhistische Züge angenommen zu haben.

[2]) Schahrastani, dem die Lehre von den Bodhisattvas bekannt war, spricht im Zusammenhang mit Manis Lehre von der fortlaufenden Prophetie ausdrücklich von „den Buddhas, die in das Inderland" gesandt worden seien (vgl. Haarbrücker, Schahrastani I, S. 290).

[3]) E. G. Browne ist der Ansicht, daß die manichäische Auffassung von Christus von Muhammed in der 4. Sure, Vers 156, des Koran angenommen worden ist, wo es von der Behauptung der Israeliten, sie hätten Jesus, den Sohn der Maria den angeblichen Gesandten Gottes, hingerichtet, heißt: „Sie haben Ihn sicherlich nicht getötet, sondern Gott hat Ihn zu Sich erhoben," während einige Zeilen vorher in einer nicht sehr klaren Stelle die Rede davon ist, daß die Juden durch eine Ähnlichkeit getäuscht worden seien (vgl. Literary History of Persia, Bd. I, S. 162). A. A. Bevan, Encycl. of Rel. and Ethics, Bd. VIII, S. 398 Sp. 2, Anm. 2, hält eine Beeinflussung Muhammeds durch eine manichäische Anschauung trotz der auffallenden Analogie für unwahrscheinlich.

Vollkommenste der Prophetenreihe, als das „Siegel der Propheten" ist schließlich Mani in Babylonien erschienen[1]). Wer seiner Lehre nachfolgt, hilft mit bei der Erlösung des von den Mächten der Finsternis gefangenen Lichtes.

Die Menschheit teilt sich ein in die drei Gruppen der Vollkommenen, der Electi oder Perfecti, der Hörer, Auditores oder Catechumeni, und der Nichtmanichäer. Stirbt einer von den Vollkommenen, so sendet ihm der Urmensch von der Sonne her einen Lichtengel, den „Geleitenden Weisen", der die Seele des Abgeschiedenen[2]) zum Mondhimmel, zum Urmenschen, zur Mutter der Lebendigen, nach der Sonne, und dann zum Lichtparadies führt[3]). Aus seinem Körper werden in dem bereits dargelegten Reinigungsverfahren die Lichtteile herausgezogen und die ganz aus Finsternis bestehenden Überreste in die Hölle geworfen. Die nichtvollkommenen Manichäer, die im Leben ihre Sinne nicht ganz bezwingen konnten, müssen einen verwickelten Läuterungsprozeß durchmachen, bei dem ihnen u. a. teuflische Schreckgestalten erscheinen, bis auch ihre Seelen ins Land des Lichtes eingehen. Aus dieser Lehre leitet sich die schon in der Acta Archelai zu findende Angabe der christlichen Widerleger des Manichäismus her, Mani habe die Seelenwanderung gepredigt. Es handelt sich aber bei Mani nicht um eine Wiederverkörperung der Seelen der verstorbenen Hörer, sondern um einen nur geistig verstandenen Reinigungsvorgang. Ob in der späteren Entwickelung etwa einzelne manichäische Sekten des Ostens vielleicht unter indischen Einflüssen[4]) tatsächlich eine eigentliche Seelenwanderung

[1]) So sagt z. B. Abu'l Ma'ali: „den Mani nennen sie das Siegel der Propheten" (vgl. Keßler, Mani, S. 372). Über die Herleitung des Ausdruckes „Siegel" aus dem hellenistischen Mysterienwesen vgl. de Faye, Gnostiques, S. 457, wo auf die Arbeiten von Anrich und Wobbermin hingewiesen wird.

[2]) In den Pehlewitexten aus Turfan heißt die dem Menschen innewohnende Lichtseele Giyānroshān (vgl. Müller, Handschriftenreste, II, S. 52). Auf den Dualismus der manichäischen Seelenlehre hat hingewiesen Bousset in Hauptprobleme der Gnosis, S. 368. Daß die Seele nach manichäischer Auffassung in den Körper gefesselt ist, sagt das Shkand-gurmânik Vizhar, eine von einem Mazdaisten verfaßte Widerlegung des Manichäismus (vgl. Salemann, Ein Bruchstück usw., S. 20/22 und West, Pahlavi Texts, III, S. 246).

[3]) Vgl. Flügel, Mani, S. 100.

[4]) Indische Parallelen zu gewissen Stellen der Disputatio Archelai et Manetis hat Ernst Kuhn im Nachwort zu van den Bergh van Eysingas „Indische Einflüsse auf Evangelische Erzählungen", 2. Auflage, Göttingen 1909, S. 118, zu erkennen

angenommen haben, muß beim gegenwärtigen Stande unserer Kenntnis dahingestellt bleiben, ein moslemischer Schriftsteller, al Madschdi[1]), nennt uns allerdings eine solche Richtung der Manichäer, die er als „die an die Seelenwanderung Glaubenden" bezeichnet. Es fragt sich aber, ob er mit deren Lehren wirklich vertraut war und sie nicht möglicherweise einfach mißverstanden hat[2]). Die Ungläubigen oder sündigen Menschen fallen völlig der Verdammnis anheim, irren unter Qualen in der Welt der Finsternis umher und werden beim Weltende in die Hölle gestürzt. Diese Ansicht hat im späteren Manichäismus zu der Auffassung geführt, daß nicht alles Licht erlöst wird, da die verdammten Seelen der Sündigen ja auch Lichtfunken enthalten, die mit ihnen in die Hölle fahren. Die Anhänger dieser Tradition hießen nach dem Fihrist al Ulum die Masiten.

Der Weltprozeß, der nach einer am Ende des 9. Jahrhunderts von einem der damaligen Oberhäupter der Manichäer, Abu Said Raha, angestellten Berechnung 12000 Jahre dauern soll, geht so lange fort, bis das ganze in der sichtbaren Welt gebundene Licht

---

geglaubt. Darauf fußend und ohne für den Manichäismus andere Quellen heranzuziehen als A. Oblasinskys Arbeit über die Acta Archelai meint R. Garbe, „Indien und das Christentum", Tübingen 1914, S. 80, die manichäischen Lehren von der Seelenwanderung und von dem Aufsteigen der Seele zum Monde seien „unverkennbar brahmanischer Herkunft". Eine solche Ableitung ist freilich recht unwahrscheinlich; im hellenistisch-römischen Kulturkreis fand Mani genügend Anhaltspunkte für seine Lehre, ohne nach Indien greifen zu müssen, auch ist das Emporsteigen der Seelen überhaupt keine Wanderung durch verschiedene Körper.

[1]) Vgl. Hyde, Hist. relig. vet. Pers., 1. Aufl., 1700, S. 282.

[2]) Ein solches Mißverständnis dürfte auch bei al Biruni vorliegen, der unter Anführung von Stellen aus Manis Buch der Geheimnisse in seinem Werk über Indien erklärt, daß Mani nach seiner Verbannung aus Iran sich nach Indien begab, dort die Seelenwanderungslehre kennen lernte und sie in sein eigenes System verpflanzte (vgl. Sachau, Alberunis India, Band I, S. 54/55). Als Anhänger der Seelenwanderungslehre wird Mani auch bei Abu'l Muzaffar Tahir ibn Muhammed al Isfaraini aufgeführt (vgl. Haarbrücher, Schahrastani, Band II, S. 419). Auch der chinesische Manichäertext Chavannes und Pelliots spricht davon „qu'elle (l'âme) transmigrât dans les cinq conditions d'existence" (vgl. Journal Asiatique, 1911, S. 534). Aber bei dieser, dem 8. oder 9. Jahrhundert angehörenden Handschrift, machen sich vielfach buddhistische Anklänge geltend, wobei es für die gewählte Ausdrucksweise belanglos wäre, ob es sich um eine damals entstandene manichäische Originalarbeit oder, wie Chavannes und Pelliot anzunehmen geneigt sind, um die chinesische Übersetzung des Werkes des manichäischen Orientapostels Addas handelt.

befreit ist, das Sonne und Mond rein auszuscheiden vermögen. Der Heiland[1]), ein dem Lichtkönig und dem Urmenschen gleichstehendes Lichtwesen, tritt auf, die Engel, die die Himmel und die Erde tragen, lassen ihre Lasten fallen, und diese stürzen in die Tiefe. Ein gewaltiger, 1468 Jahre währender Brand bricht aus, der erst erlischt, wenn alles in den Mischstoffen enthaltene Licht gelöst ist[2]). Hummâma, der weibliche Geist der Finsternis, erkennt ihre Niederlage an, demütigt sich und zieht sich mit ihren Elementen und Geschöpfen in ihr bereit stehendes Grab zurück. Dort wird sie vom Lichtkönig auf alle Zeiten eingesperrt und das Reich des Paradieses beginnt sein ungestörtes Dasein.

---

[1]) Nach Jeremias, Allgemeine Religionsgeschichte, S. 134, soll hinter diesem Lichtheiland „in Wirklichkeit eine kosmisch-astrale Gestalt, deren Motive vom Monde hergenommen sind", stehen.

[2]) Es scheint demnach, daß bei dieser Gelegenheit nach der ursprünglichen Auffassung Manis auch das mit den Seelen der Verdammten verbundene Licht befreit wird, so daß schließlich doch keine Lichtpartikeln verlorengehen würden.

IV. Die religiösen Vorschriften und die innere Organisation.

So etwa sah die Lehre aus, die Mani predigte. Von denen, die ihm nachfolgen wollten, verlangte er zunächst eine strenge Selbstprüfung. Nur wer freiwillig in sich den Beruf empfindet, im Sinne der asketischen Vorschriften des Stifters an der Befreiung der verloren gegangenen Lichtteile mitzuwirken, soll in den Glauben eintreten. Ähnlich wie dies beim Buddhismus der Fall ist, kann Manichäer nur sein, wer vom Geist der manichäischen Lehre wahrhaft erfüllt ist und nach ihren Satzungen lebt. Äußerliche Zeremonien oder Kundgebungen der Zugehörigkeit zur Gemeinde sind ohne Wert, da die den Kernpunkt bildende Mitarbeit an dem großen Welterlösungswerk sich durch derartige Mittel eben nicht erfüllen läßt. Daher erklärt sich auch die große Milde, die Mani den reuigen Renegaten zuteil werden läßt[1]). Wer zu den Vollkommenen oder Auserwählten, den wahren Manichäern gehören will, muß die drei „Signacula"[2]), wie Augustin sie nennt, beachten, die ihm folgende Pflichten auferlegen:

1. Das Signaculum oris verbietet jede Gotteslästerung[3]), unreine Reden und der Finsternis angehörende Speisen. So ist der

[1]) Über die Bedeutung, die überhaupt der Reue in der manichäischen Ethik beigelegt wurde, vgl. Baur, Das manichäische Religionssystem, S. 262. Auch das mehrfach angezogene manichäische Bußgebet Chuastuanift mit seiner immer wiederkehrenden Formel „Manastar hirza", „Vergieb unsere Sünde", zeigt dies

[2]) Die Dreiteilung der Signacula ist von Müller, Handschriftenreste, S. 63 mit der buddhistischen Dreiteilung Körper, Wort, Gedanke, zusammengebracht worden. Chavannes und Pelliot haben im Journal Asiatique 1911, S. 574, mit Recht Bedenken gegen eine buddhistische Beeinflussung des Manitums in diesem Punkte geltend gemacht.

[3]) Flügel hebt in Mani, S. 290, hervor, daß der Begriff der Gotteslästerung von den Manichäern sehr weit gefaßt wurde und alles umfaßte, worin der Dämonologie irgendwie ein Zugeständnis gemacht wurde, so war z. B. die Behauptung, der menschliche Körper sei von Gott geschaffen, eine Gotteslästerung.

Fleischgenuß streng untersagt. Die Perfecti dürfen nur Pflanzennahrung genießen, wodurch sie die Lichtelemente, die in den Pflanzen enthalten sind, auslösen.

2. Das Signaculum manus verbot jede Handlung, die nicht mit dem Wesen der Lichtwelt im Einklang steht, namentlich die Tötung von Lebendem, auch von Pflanzen. So waren die Electi gehalten, keine Früchte zu pflücken oder selbst Zweige abzubrechen.

3. Das Signaculum sinus verweigerte den Electi die Heirat und überhaupt jeden Geschlechtsverkehr[1]).

Den Auserwählten war die Abkehr von der Welt, die Unterdrückung aller Begierden, strenge Fasten und Almosengeben vorgeschrieben. Sie durften keinerlei Eigentum erwerben, abgesehen von der Nahrung für einen einzigen Tag und der Kleidung für ein Jahr. Nach al Biruni war es den Erwählten auch zur Pflicht gemacht, in der Welt fortwährend umherzuwandern, Manis Lehre zu predigen und die Menschheit zum rechten Lebenswandel anzuleiten, ein Zug, der an die buddhistischen Bettelmönche erinnert.

Nur diese, ein völlig mönchisches Leben führenden Auserwählten oder Vollkommenen waren richtige Manichäer, wozu wieder die Stellung der Bhikkus im Buddhismus ein gewisses Analogon bietet[2]).

Dieses asketische Leben konnten übrigens auch die Frauen führen, die trotz der geringen Einschätzung ihres Lichtgehaltes durch Mani von Anfang an zu den eifrigsten Verbreitern seiner Lehre gehört zu haben scheinen; sowohl die griechische Abschwörungsformel, wie Papst Leo I. und Augustin kennen „Electae".

[1]) Wegen der mit dem Signaculum sinus völlig unvereinbaren Behauptung Chavannes und Pelliots, die „procréation" habe bei den Manichäern als eine der wichtigsten Übertragungen von Lichtelementen gegolten (vgl. S. 26, Anm. 2).

[2]) Über das Verhältnis der Lehre Manis zum Buddhismus sagt A. A. Bevan in der Encyclopaedia of Religion and Ethics s. v. Manichaeism, Band VIII, S. 400, Sp. 2: „The aim of the Zoroastrian is to banish evil from the world; the aim of the Manichaean is to extract from the world that which is good. In this respect Manichaeism has more in common with Buddhism than with Zoroastrianism; but from the fact that Mani represented Buddha as the communicator of a divine revelation we must infer that Manis acquaintance with Buddhism was of a very vague kind."

Wer nun nicht die Kraft zur Abkehr von allem Irdischen in sich fühlt, trotzdem aber seinen Teil zur glücklichen Abwickelung des Weltgeschehens beitragen wollte, der konnte sich als „Zuhörer" der Gemeinde anschließen[1]). Für diese Auditores gab es einen Dekalog[2]), der Geiz, Falschheit, Götzendienst, Zauberei, Unzucht usw. und vor allem jegliche Tötung von Lebendem untersagte. Die Zuhörer waren ferner zur Monogamie verpflichtet, mußten ein Zehntel ihrer Habe als Almosen verteilen und namentlich den „Auserwählten" dienen. Diese, die ja am Erlösungswerk selbst tätig mitarbeiteten, genossen große Achtung bei der Gemeinde. Da sie in Armut und Bedürftigkeit lebten, waren sie auf die Unterstützung der Auditores angewiesen[3]). Die Stellung der Electi war der der christlichen Mönche und der neuplatonischen Philosophen der gleichen Zeit zwar ähnlich, aber schon wegen ihres aktiven Anteils an dem Befreiungsprozeß innerhalb des Manichäertums viel bedeutsamer als bei ihren Konkurrenten. Auch hier möchte man wieder an indische Vergleichspunkte denken,

[1]) Den Auditoren war z. B. die Fleischnahrung erlaubt, wie Augustin in den Epistolae angibt (vgl. Migne, Band XXXVI, col. 1033).

[2]) Nach dem Chuastuanift waren von diesen zehn Geboten drei mit dem Mund, drei mit dem Herzen, drei mit der Hand und eins mit dem ganzen Wesen zu halten (vgl. v. Le Coq in Journal of the Royal Asiatic Society 1911, S. 292).

[3]) Die Tatsache, daß den Electi zu ihrer Bedienung von den Zuhörern Knaben zugeteilt wurden, die den Auserwählten u. a. bei dem die Befreiung gebundener Lichtteile bezweckenden Verzehren von Früchten und Pflanzen Handreichungen erwiesen, hat zu der Behauptung geführt, Mani habe die Päderastie empfohlen, was natürlich mit der Wahrheit durchaus in Widerspruch steht. Es ist wieder ein übrigens von christlicher Seite ausgehender Versuch, den Manichäern allerlei verwerfliche Praktiken anzudichten, um sie verächtlich zu machen. Der islamische Schriftsteller al Biruni hat diesen gegen Mani erhobenen Vorwurf in seinem Werk „Die erhaltenen Denkmäler vergangener Geschlechter" dagegen folgendermaßen zurückgewiesen: „Übrigens, was mich betrifft, so habe ich in denjenigen seiner (Manis) Schriften, die ich gelesen habe, keine Erwähnung von dergleichen gefunden, vielmehr weist sein Lebenswandel auf das Gegenteil hin von dem, was erzählt worden ist." (Vgl. Keßler, Mani, S. 319.) Als al Biruni schrieb, war die Missionskraft des Manichäismus freilich bereits erloschen, er war eine absterbende Religion, die dem Islam überhaupt nie in dem Maße gefährlich geworden war, wie in den ersten Jahrhunderten nach der Stiftung und wie später wieder im Mittelalter dem katholischen Christentum. Man begreift also immerhin die Animosität der kirchlichen Schriftsteller gegen den lästigen Rivalen, der die Unbefangenen immer wieder zu bestechen verstand. Über die Abhängigkeit der Electi von den auditores für ihren Unterhalt vgl. Baur, Das manichäische Religionssystem, S. 269 und 283.

etwa die Shramanas und Yogins oder wieder die buddhistischen Bhikkus.

Die volle religiöse Wahrheit war nur diesen Electi zugänglich; wie die manichäische Lehre nach außen hin dargestellt wurde, ersehen wir etwa aus der Propagandaschrift des Faustus von Mileve, des manichäischen Lehrers, der zur Zeit Augustins in Nordafrika auftrat. Darin ist von der gesamten Kosmologie, Eschatologie und Soteriologie des Mani überhaupt nicht die Rede, sondern es wird nur von dem geistigen Christus der Manichäer den ethisch-asketischen Grundsätzen der Lehre und ähnlichen Fragen gehandelt[1]).

Entsprechend der Rangordnung im Lichtreich gibt es in der manichäischen Kirche eine fünfstufige Hierarchie[2]), nämlich 1. die Lehrer, Magistri, die „Söhne der Milde"[3]), Mani selbst und seine Nachfolger, 2. die Administratores, die „Söhne des Wissens", die Bischöfe, 3. die Älteren oder Majores, die „Söhne des Verstehens", die Priester[4]), 4. die Electi, die „Söhne des Geheimnisses" und 5. die Auditores, die „Söhne der Einsicht"[5]). Zur Zeit Augustins gab es 12 Lehrer und 72 Bischöfe. Einer der Magistri war nach Augustin das Oberhaupt der Kirche. Dem Fihrist-al-Ulum zufolge setzte Mani selbst den Sis als seinen Nachfolger ein. Dieser manichäische Papst hatte seinen Sitz anfangs in Babylon und später in Samarkand[6]). Die Verlegung der Residenz

[1]) Vgl. Bruckners Faustus von Mileve, worin Person und Lehre des Faustus zwar im allgemeinen übersichtlich dargestellt werden, die Bedeutung des ursprünglichen Manichäismus des Orients aber nicht genügend eingeschätzt wird.

[2]) Die gleiche fünfgliedrige Rangordnung, die auf die fünf Planetensphären zurückgeht, findet sich noch heute bei den Jeziden in Kurdistan, die man fälschlich Teufelsanbeter genannt hat, und bei den Drusen (vgl. M. Horten, Die Geheimlehre der Jezidi, Sonderabdruck aus Der Neue Orient, Bd. III, Berlin 1918 und O. G. v. Wesendonk, Die Religion der Drusen, Der Neue Orient, Bd. VII, S. 85 ff. u. 127 ff.).

[3]) Den einzelnen Graden werden also die Eigenschaften des Lichtäthers zugeschrieben.

[4]) Diese Bezeichnung „majores" war noch im 11. und 12. Jahrhundert bei den unter manichäischem Einfluß stehenden christlichen Sektenbildungen in Südfrankreich in Gebrauch.

[5]) Die griechische Abschwörungsformel kennt neben den Hörern noch die „Schüler". Diese waren aber nicht eine besondere Klasse der manichäischen Gemeinde, sondern nur eine Unterabteilung der Auditores.

[6]) Nach Baur, Das manichäische Religionssystem, S. 297, gab es insgesamt 12 magistri; wie Augustin berichtet, zählte man jedoch außer den 12 magistri

des Oberhauptes der Manichäer von Mesopotamien über Chorassan nach Samarkand erfolgte zur Zeit des Khalifen al Muktadir (908—932).

Die äußeren Formen des manichäischen Kults waren sehr einfach. Opfer waren der ganzen Tendenz der Lehre gemäß auf das strengste verpönt. Die manichäischen Bethäuser sollen nach Keßler in der Realencyclopädie für protest. Theologie Bd. 12, S. 224 ähnlich wie die mandäischen Kultlokale keinen Schmuck durch Altäre, Bilder usw. besessen haben. Eine besondere Rolle spielte das Fasten, das sowohl den Electi und den höheren Graden wie den Zuhörern zur Pflicht gemacht wurde. Die Fasttage waren auf astronomische Verhältnisse gegründet und nahmen al Biruni zufolge für die Hörer etwa ein Siebentel des Jahres in Anspruch[1]). Diese mußten regelmäßig am Sonntag fasten und im Monat auch sonst noch bisweilen Fasttage innehalten. Außer den größeren Festen waren für die Electi Sonntag, Donnerstag und Sonnabend in jeder Woche dem Fasten bestimmt. Gebetsformeln der Manichäer sind uns teilweise erhalten. Es waren vier Gebete täglich vorgesehen und zwar am Mittag, vor und nach dem Untergang der Sonne und wieder drei Stunden nach Sonnenuntergang[2]). Beim Gebet wandte sich der Manichäer nach der Sonne, dem Mond oder, soweit das nicht möglich war, nach dem Nordpunkt des Himmels, wo der Sitz des Lichtkönigs angenommen wurde. Auch wissen wir aus Augustins Buch „Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti", das dieses Werk des Mani, das wohl

noch einen 13., der der eigentliche Papst war: „Nam ex electis suis habent duodecim, quos appellant magistros et tertium decimum principem eorum" (De haeresibus, Migne, Bd. VIII, col. 38). Auch der Fihrist-al-Ulum und Schahrastani kennen ein Oberhaupt der Manichäergemeinde, vgl. Haarbrücker, Schahrastani, Bd. I, S. 230: „Abu Said aber, der Manichäer, das oberste Haupt unter ihnen . . .". Wie Flügel, Mani, S. 66/67 und 97/98, angibt, erkannte die manichäische Sekte der Denawarija das Oberhaupt in Mesopotamien nicht an, sondern hatte ein eigenes Zentrum in Chorassan, vgl. Müller, Handschriftenreste, II, S. 109.

Über Manis unmittelbaren Nachfolger Sis oder Sisin vgl. auch Salemann, Ein Bruchstück usw., S. 2 und 6, sowie Sachau in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie 1905, S. 978.

[1]) Die gleiche Angabe findet sich bei Abu'l Ma'ali und nach dem Chuastuanift war die Zahl der Fasttage im Jahre auf 50 festgesetzt, was einem Siebentel entspricht (vgl. auch Gauthiot im Journal Asiatique 1911, S. 51).

[2]) Der Aufgang der Sonne hat demnach im Manichäismus eine viel untergeordnetere Rolle gespielt als der Untergang des Tagesgestirns.

mit dem im Fihrist-al-Ulum genannten Buch der „Vorschriften für die Zuhörer" identisch ist, in jeder Gemeindeversammlung der Manichäer verlesen wurde, worauf die Versammelten durch Neigen des Hauptes und Amensagen dem Worte des Meisters ihre Verehrung bekundeten. Im übrigen sind wir über die Kultzeremonien der Manichäer wenig unterrichtet, die höheren Grade haben diese außerordentlich geheim gehalten und dadurch den Widersachern der Lehre den willkommenen Anlaß geboten, ihren Anhängern obskure Praktiken, Satansverehrung u. a. nachzusagen[1]).

Während für den abendländischen Manichäismus, der anscheinend nur Versammlungsräume ohne jeden äußeren Schmuck kannte, das Nichtvorhandensein eigentlicher Tempel oder Kultstätten gerade ein besonderes Charakteristikum bildet, ist es auf Grund der Funde in Turfan und Kansu dagegen von verschiedenen Seiten als möglich erachtet worden, daß es im Osten, und zwar zu der Zeit, der die fraglichen Literaturreste angehören, eine Art manichäischer Tempel gegeben hat. v. Le Coq, der in

[1]) Goerres, Christliche Mystik, Bd. III, S. 41, schildert nach dem Werke des Psellus, De operatione daemonum, folgendermaßen eine angebliche Eucharistiefeier der „neumanichäischen" Euchiten oder Bogumilen im 11. Jahrhundert, wie sie sich in den Augen ihrer Widersacher darstellt: „Die aber zur größten Gottlosigkeit gekommen, entsagten ganz dem Dienste des Himmlischen und weihten sich ausschließlich dem irdischen Satanaki, der Pflanzen und Tiere geschaffen und alles auf Erden wohl beschickt, während jener oben, den Bruder beneidend, mit Erdbeben, Hagelschlag und Hungersnot sein Reich heimsucht und dadurch sich billig die Verwünschungen der Erdbewohner zuzieht. Sie nun, um sich diesen ihren Gebieter geneigt zu machen, kosteten im Beginn ihrer Festfeier von den beiden Arten menschlicher Exkremente, auch darin die Konsequenz des Prinzips verfolgend. Zur Abendzeit führten sie ihre Eingeweihten, Männer und Frauen, in die Versammlungshäuser, und nach Erlöschung der Lichter vermischten sich die Geschlechter, wie der Zufall sie gesellt, worauf sie dann wieder auseinandergingen. Nach neun Monaten, wenn die Zeit der Geburt des dort Gezeugten herangekommen, versammelten sie sich wieder an demselben Orte und am dritten Tage, nachdem die Mutter geboren hatte, nahmen sie die unglücklichen Kinder hinweg, und ihnen das Blut abzapfend und die noch Atmenden auf dem Scheiterhaufen verbrennend, mischten sie die Asche mit dem in Gefäßen aufgefangenen Blut und bereiteten daraus eine scheußliche Zusammensetzung, womit sie Speisen und Getränke infizierten, wie solche, die dem Honig Gift beimischen. Das war ihre Kommunion."

Von R. Reitzenstein soll eine Untersuchung „Die große Totenliturgie der Manichäer" in den Publikationen der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften erscheinen (vgl. Nachrichten von der Gött. Ges. d. Wiss., Geschäftliche Mitteilungen 1919, S. 9).

Turfan manichäische Wandmalereien und an entsprechende buddhistische Kultgegenstände erinnernde bemalte Banner gefunden hat, drückt sich freilich hierüber sehr vorsichtig aus [1]). Unter Hinweis auf die Stelle im Fihrist-al-Ulum, wo von manichäischen Kulthäusern im Irak, und zwar auf dem Weichbild von Ktesiphon die Rede zu sein scheint [2]), und unter Heranziehung eines in der Pariser Bibliothèque Nationale befindlichen weiteren manichäischen Fragments in chinesischer Sprache aus Tuen-Huang weist Gauthiot auf die Existenz manichäischer Tempel in Mittelasien und China hin. Diese „Tempel" haben vielleicht wie die Chalwes der heutigen Drusen eher den Charakter von Versammlungshäusern gehabt, unter dem Einfluß buddhistischer und taoistischer Anschauungen haben diese Stätten dann in Mittel- und Ostasien allmählich mehr den Charakter eigentlicher Tempel angenommen [3]).

Das Hauptfest der Manichäer, das zur Erinnerung an die Kreuzigung des Stifters an dessen Todestag im März gefeiert wurde, war das sogenannte Bema. Die Manichäer verneigten sich bei dieser Feier vor einem geschmückten leeren Sessel, der auf ein Podium gestellt wurde, zu dem fünf Stufen führten, die ebenso wie die fünf Grade der manichäischen Hierarchie die in Reihen von je fünf angeordneten Elemente des Lichtreichs darstellen sollten. Bei den Manichäern des Abendlandes, die sich ja in Lehren und Sitten stark den Gebräuchen der Christen angenähert haben, findet man Mysterien, die der Taufe und dem Abendmahl ähnlich

[1]) Vgl. Chuastuanift, S. 36 und im Journal of the Royal Asiatic Society, S. 306, wo er von den manichäischen Tempeln sagt: „they appear to exist",

[2]) Vgl. Flügel, Mani, S. 67, 100 und 324. In „Die Baukunst der Armenier und Europa", Wien 1918, Bd. II, S. 651, wirft Josef Strzygowski die Frage auf, ob nicht auch manichäische Tempelbauten in die Ursprünge der armenischen Bauformen aus Iran verwickelt sein könnten.

[3]) Vgl. Gauthiot im Journal Asiatique 1911, S. 59/60 und 65/66, sowie Chavannes und Pelliot ebenda, S. 539, Anm. 3 und S. 572/73. Das fragliche chinesische Bruchstück verlegen Chavannes und Pelliot a. a. O., S. 503 ins 8. Jahrhundert. Im Journal Asiatique 1913, S. 108ff. übersetzen die beiden Sinologen die in dem Fragment enthaltenen Vorschriften über den Bau manichäischer Klöster, wobei auch außer einer Bibliothek Gebäude für religiöse Übungen und Gebete vorgesehen waren. Über das Schicksal der manichäischen Tempel in China, deren Errichtung durch kaiserliches Edikt im Jahre 719 zuerst genehmigt wurde, vgl. das Nähere in Chavannes und Pelliots Abhandlung, die eine erschöpfende Übersicht über die Geschichte des chinesischen Manichäismus enthält.

sehen. Vermutlich gehen diese Riten noch auf Mani selbst zurück, waren aber wohl nur den Electi vorbehalten. An eine Übernahme aus dem Christentum braucht man aber nicht zu denken, obwohl Mani mit der Lehre und den Gebräuchen der Christen seiner Zeit durchaus vertraut war. In dem gesamten Mysterienwesen des Hellenismus und der römischen Kaiserzeit, namentlich auch im Mithrakult[1]) finden sich bekanntlich solche Zeremonien, die auf den ersten Blick eine auffallende Analogie mit christlichen Riten aufzuweisen scheinen.

Einen besonderen Wert maßen die Jünger des Mani der Musik bei. Diese Liebhaberei für die Musik hat die spätere Legende dazu geführt, aus Mani neben einem unübertrefflichen Maler auch einen großen Musiker zu machen, ja Ibn Schihnah nennt Mani sogar den Erfinder der Laute. Nach dem Zeugnis des Augustin in der Schrift De moribus Manichaeorum erblickte Mani in schönen Farben ebenso wie im Wohlgeruch ein Zutagetreten gebundener Lichtteile, seine dem gewöhnlichen Tatleben durchaus abgeneigte Lehre[2]) sah also in den Wohlgerüchen und im künstlerischen Ausdruck Genüsse, die unmittelbar zum großen Befreiungswerk beitragen[3]). Diese Hochschätzung der Kunst ist bei Mani zweifellos ein iranisches Erbteil. Der Sproß des alten Geschlechtes der Haskanier von Nischapur und der Arsakiden war in dieser Hinsicht ein echter Perser, dem Dichtung, Musik und bildende Kunst als des Edlen und Reinen wahrhaft würdige Beschäftigungen erschienen. Der künstlerische Genius Irans, dessen befruchtender und vielfach bestimmender Einfluß auf die Kunst und Literatur des Abend- und Morgenlandes sich uns immer mehr zeigt, hat sich auch bei Mani nicht verleugnet[4]), wenn dieser sich auch in seinen Schriften be-

[1]) Vgl. O. G. v. Wesendonk, Der Mithrakult in „Der Neue Orient", Bd. IV, Heft 5/6, S. 229ff., auch als Sonderabdruck, Berlin 1919.

[2]) Laxheit und Faulheit waren zwar im manichäischen Glauben verboten (vgl. Flügel, Mani S. 96), dies bezog sich aber nur auf das religiöse Leben und die Nichtbeachtung religiöser Vorschriften.

[3]) Auch die sorgfältige und künstlerische Ausstattung der heiligen Schriften der Manichäer, die ganz zu seiner Hochachtung der Kunst stimmt, ist vermutlich auf den Stifter selbst zurückzuführen. Vgl. F. Cumont, Mani et les origines de la miniature persone, Revue archéologique, Bd. 22, S. 82ff.

[4]) Diese Freude am Schönen hat auch E. G. Browne als ein Charakteristikum der Manichäer aufgefaßt, wenn er in seiner Literary History of Persia, 2. Aufl., Bd. I, London 1909, dessen Abschnitt über die Manichäer a. a. O., S. 154ff. die

wußt als „Babylonier“ bezeichnet, als den Gesandten Gottes für Babylonien, der dem Lande Babylonien entsprossen ist und von dort aus den Ruf der Wahrheit in die Welt verbreitet[1]).

wichtigen Turfanfunde übrigens noch nicht berücksichtigt, auf S. 362 darauf hinweist, daß der im Jahre 921 hingerichtete Mystiker Husein ibn Mansur al Halladsch auf die Ausstattung seiner Werke die größte Sorgfalt verwandte, worin dieser altislamische Bibliophile, dem man Beziehungen zu den Ismailiten und Karmathen nachsagte, eine starke geistige Ähnlichkeit mit den Manichäern zeige.

[1]) Im Turfanfragment M. 4, Müller, Handschriftenreste II, S. 51, heißt es: „Entsprossen bin ich aus dem Lande Babel und an der Wahrheit Tor aufgestellt bin ich.“

V. Die Geschichte des Manichäismus.

Als Mani den Martertod erlitt, besaß seine Lehre schon zahlreiche Anhänger, sowohl im sassanidischen Reich selbst wie in den angrenzenden Ländern. Waren doch Chorassan, Turkestan und vermutlich auch das Indusgebiet gerade die Gegenden, in denen der Stifter sich nach seinem mißglückten Versuch, Schapur zu seinem Glauben zu bekehren, aufhielt und wo er bis zu seinem Erscheinen in Dschundeschapur wirkte. Nach dem Tode Manis hatten seine Anhänger Verfolgungen seitens der mazdaistischen Priesterschaft und der sassanidischen Staatsgewalt auszustehen. Wahrscheinlich sahen die Sassaniden, die in der Erneuerung des Mazdaismus als iranischen Nationalkult einen besonderen Ruhmestitel erblickten, in dem asketischen, alle Völker und Klassen umfassenden System des Mani in ähnlicher Weise wie das römische Kaisertum in der christlichen Kirche eine Gefahr für die Staatsgewalt, während der Mazdaismus von jeher eine Stütze der weltlichen Macht bildete[1]). Ist doch der Großkönig das irdische Abbild Ahuramazdas auf Erden und nach dem Awesta verklärt den König das heilige Feuer, die reine göttliche Kraft in Gestalt des die königliche Glorie darstellenden Hvareno[2]). Trotzdem blieb das Zweistromland vorläufig der Hauptsitz der Gemeinde; in Babylon residierte zunächst auch das kirchliche Oberhaupt der Manichäer, so Manis unmittelbarer Nachfolger Sis', der Sisinnios der griechischen Abschwörungsformel. Der Manichäismus erhielt sich im Orient anfangs ziemlich rein, mit der Zeit bildeten sich

[1]) So gelten die Parsen z. B. auch im heutigen Indien noch als besonders treue Untertanen der englischen Regierung, die ihre „loyalty“ stark zu unterstreichen pflegen.

[2]) Vgl. Jackson im Grundriß der iranischen Philologie, Bd. II, S. 641. Die Auffassung des Königs als Vertreter oder gar Inkarnation der Gottheit findet sich übrigens schon in sehr früher Zeit in Babylonien und Ägypten.

einige Sekten, so z. B. die Masiten, nach denen, wie früher dargelegt worden ist, nicht alles Licht befreit wird, sondern die in den der Verdammnis anheimfallenden Seelen steckenden Lichtfragmente endgültig verloren gehen. In der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts gab es dem Fihrist-al-Ulum zufolge die Richtungen der Mihriten und Miklasiten, deren Meinungsverschiedenheiten durch den uns als Berechner der Dauer des Weltablaufs bekannten Abu Said Raha geschlichtet worden sein sollen[1]). Auch von Reformversuchen hören wir, da sich im Laufe der Zeit Entstellungen und falsche Auslegungen eingeschlichen hatten[2]).

Im weiteren Verlauf der Entwicklung hat der Manichäismus in Mittelasien dann manche Züge vom Buddhismus und Mazdaismus angenommen. Er scheint sich diesen Religionen in ähnlicher Weise angepaßt zu haben wie der Manichäismus des Abendlandes dem Christentum, woraus es sich erklärt, daß das Manitum im Occident allmählich nicht als selbständige Religion, sondern als eine etwa den gnostischen Richtungen gleichzuachtende christliche Häresie betrachtet wurde. In der mit mazdaistischen und buddhistischen Elementen durchsetzten Gestalt erscheint der Manichäismus in den Turfanfragmenten, soweit es sich dabei um spätere Erzeugnisse der manichäischen Literatur, natürlich nicht aber um Bruchstücke der Originalschriften Manis handelt[3]). In China wurde der Manichäismus, nachdem er anfangs wie das nestorianische Christentum als Religion der „Hu“, der Iranier, geduldet worden

[1]) Die Spaltung soll darauf zurückgehen, daß sich innerhalb der manichäischen Gemeinde Bedenken gegen das zu innige Verhältnis des Religionsoberhauptes Mihr zum Gouverneur des Irak unter dem Ommajaden Walid I. (705—715), Chalid al Kasri erhoben. Unter der Leitung des Zadhurmuz und seines Sohnes Miklas entstand eine neue, die Askese betonende Partei. Vgl. Keßler, Realenc. f. prot. Theol., Bd. 12, S. 223.

[2]) Von theologischen Differenzen über die Weltentstehung und Weltentwicklung innerhalb der Manichäerkirche berichtet auch Schahrastani (vgl. Haarbrücker, Schahrastani Bd. I, S. 288).

Über die Sekte der Denawarijah vgl. S. 39, Anm. 6.

[3]) Für die Durchsetzung mit mazdaistischen Vorstellungen liefern die Turfanfragmente zahlreiche Beispiele. Es treten nicht nur Gestalten wie Ahriman und Mithra auf, in M. 543 (Müller, Handschriftenreste II, S. 79) ist neben Jesus von der mazdaistischen Religion die Rede, als ob der Manichäismus damit identisch wäre. M. 28 (Müller, a. a. O. S. 94) polemisiert andererseits gegen die Anbetung des Feuers und die Auffassung von Ormuzd und Ahriman als Brüdern sowie gegen die Verehrer des Sohnes der Maria und des Adonai.

war, als ketzerische Richtung des Buddhismus und des Taoismus verfolgt und in einem Edikt des chinesischen Kaisers vom Jahre 732 heißt es nach Chavannes und Pelliot[1]): „La doctrine de Mo-mo-ni (Mar Mani) est foncièrement une croyance perverse: faussement elle prend le nom de bouddhisme et trompe (ainsi) le peuple.“

Die Verfolgungen unter den Sassaniden scheinen allmählich nachgelassen zu haben[2]). Als der Islam aufkam, gab es jedenfalls in Mesopotamien, Persien und Turkestan zahlreiche und blühende Gemeinden. In Ostturkestan, woher ja auch die auf uns überkommenen Handschriften stammen, hingen ganze Stämme, wie die Uiguren, der Lehre des Mani an, und auch in Indien scheint sie Anhänger gefunden zu haben[3]). Der Islam ist dem Manichäismus

[1]) Vgl. Journal Asiatique, 1913, S, 154.

[2]) Nach Baron Carra de Vaux in der Enzyklopädie des Islam, s. v. Batiniya, wären auch die Mazdakiten ein Zweig der Manichäer und im Grundriß der Iranischen Philologie, Bd. II, S. 531, erklärt Justi Mazdak „gewissermaßen für einen Nachfolger Manis“, behandelt Mazdaks kommunistisch-religiöse Lehre im übrigen aber als einen Auswuchs des Mazdaismus. Mit dem Manichäismus hat die mazdakitische Bewegung, deren unter dem Sassanidenkönig Kawadh (488 bis 531) auftretenden Stifter 528/529 hingerichtet wurde und die dem Sassanidenreich manche kritische Stunde bereitete, trotz der gemeinsamen Betonung der Askese, was im Gegensatz zur mazdaistischen Auffassung steht, nichts zu tun und Jackson faßt sie im Grundriß der Iranischen Philologie, Bd. II, S. 696, denn auch richtig als selbständige mazdaistische Häresie auf. Schahrastani gibt nach der Autorität des al Warrak freilich an (vgl. Haarbrückers Übersetzung von Schahrastanis Religionsparteien, Bd. II, S. 291), daß die Behauptungen der Mazdak ja in vielem den Behauptungen der Anhänger Manis über die beiden Wesen und die beiden Prinzipien gleich waren, nur daß Mazdak erklärt habe, das Licht handele mit Absicht und freier Wahl, die Finsternis ohne Plan und nach dem Zufall. Solche Lehren finden sich aber auch sonst und bedeuten noch keine Abhängigkeit vom Manichäismus (vgl. das S. 14, Anm. 3 über die Mandäer Ausgeführte). Als mazdaistische Sekte ist der Mazdakismus auch aufgefaßt in Reynold A. Nicholsons Artikel Mazdak in der Encyclopaedia of Religion and Ethics. Dieser Autor hält Schahrastanis Angaben über die mazdakitischen Dogmen überhaupt für wenig zuverlässig (vgl. über den Wert, den man der islamischen Überlieferung bei der Beurteilung des Inhalts der mazdakitischen Lehre beimessen soll und die sonstigen mit dem Mazdakismus zusammenhängenden Fragen O. G. v. Wesendonk, Die Mazdakiten, Berlin 1919).

[3]) Nach R. Garbe, „Indien und das Christentum“, Tübingen 1914, hätte Burnells Angabe im Indian Antiquary III, S. 308ff. über das Vorkommen manichäischer Ansiedler in Südindien nach der Entgegnung R. Collins im Indian Antiquary IV, S. 153ff. (vgl. auch Burnells Erwiderung ebenda, S. 183ff. und Collins Replik, S. 311ff.) keinerlei Anhänger mehr gefunden. K. Keßler hat sich aber

zunächst, jedoch nur in den ersten Anfängen seiner Ausbreitung, nicht sonderlich schädlich gewesen, hat vielmehr sogar indirekt zu seiner Verbreitung beigetragen. Freilich hatte der Manichäismus damals den Höhepunkt seiner Entwicklung bereits überschritten, wenn er auch im Anfang des 8. Jahrhunderts noch so stark war, daß er in China Eroberungen machen konnte[1]). Anfangs scheinen die Moslime in den Manichäern gewissermaßen Bundesgenossen gegen die „Gebern", die Parsen, erblickt zu haben, später hat der Islam allerdings auch die „Zandiken", wie man die Manichäer seit der Khalifenzeit nannte[2]), nur noch ungern gesehen und als Anhänger einer der herrschenden Religion, dem Islam, feindlichen Richtung vielfach verfolgt[3]). Unter den Moslimen in Persien hat es, namentlich in den ersten Zeiten des Islam, anscheinend nicht wenige heimliche Manichäer gegeben. Nach dem endgültigen Siege des Islam ist der Manichäismus im Orient dann jedoch stark zurückgegangen. Schon im 10. Jahrhundert sind die Manichäer in Meso-

noch 1903 in der Realenzyklopädie für protest. Theologie, Bd. 12, S. 224, dahin ausgesprochen, daß schon am Ende des 3. Jahrhunderts manichäische Ansiedlungen an der Malabarküste entstanden seien. Sowohl Burnell wie Collins gehen übrigens von der falschen Auffassung aus, daß die Manichäer eine christliche Häresie darstellen.

[1]) Die Angabe islamischer Schriftsteller über die Verbreitung des Manitums in Tibet bezieht sich nach Chavannes und Pelliot (Journal Asiatique 1913, S. 312ff). auf Chotan und Ladakh, nicht aber auf das eigentliche Tibet.

Ein manichäischer Sendbote taucht zuerst im Jahre 694 am chinesischen Kaiserhofe auf (vgl. Chavannes und Pelliot im Journal Asiatique 1913, S. 150).

[2]) E. G. Browne sieht mit Bevan in dem Wort Zandik, das von der Bezeichnung für die Manichäer allmählich allgemein zum Ausdruck für Atheisten und Häretiker im Islam wurde, die persische Form des aramäischen „Saddiqai", was der terminus technicus für die Electi war (vgl. A Literary History of Persia, Bd. I, S. 159/160).

Zandik leitet Keßler in der Realenzyklopädie für protestantische Theologie Bd. 12, S. 227, fälschlich von altiranisch, zan = erkennen ab und gibt ihm die Bedeutung „Gnostiker". Der gleiche Irrtum findet sich in Fischer-Brünnows Arabischer Chrestomathie, Berlin 1913, S. 50, des Glossars.

[3]) Der abbassidische Khalif al Mahdi (775—785) setzte einen Staatsinquisitor zur Unterdrückung des Manichäismus und häretischer Strömungen im Islam ein. (Vgl. J. Goldziher, Salih b. Abd al Quddus und das Zindiktum während der Regierung des Chalifen al Mahdi in den Verhandlungen des 9. Orientalistenkongresses Bd. II, S. 105 ff. Unter Ma'mun (813—833) wurde es dann freilich wieder Mode als Zeichen feiner Lebensart manichaeische Ansichten zur Schau zu tragen. (R. A. Nicholsen, A literary history of the Arabs S. 373).)

potamien und Persien aus den Städten verschwunden und halten sich in geringer Anzahl nur noch auf dem Lande und in den Dörfern. Der Sitz des Oberhauptes war zu der gleichen Epoche von Babylonien nach Samarkand verlegt worden; zur Zeit al Birunis mußten aber auch dort schon die Manichäer sich vorsichtig zurückhalten. Den Todesstoß hat dem Manichäismus in seiner letzten Hochburg, Zentralasien, der Mongolensturm versetzt. Nach dem Erscheinen der Mongolen verschwinden die Manichäer rasch und im 13. Jahrhundert gibt es in Mittelasien nur noch ganz vereinzelte Überreste der einst blühenden Gemeinden[1]). Lediglich aus Indien und China hören wir zu einer späteren Zeit von ihnen. In Indien fanden die Portugiesen im 15. Jahrhundert an der Malabarküste versprengte Überreste der Manichäer, die sich dort in geringer Anzahl neben den Thomaschristen gehalten hatten, und in China wird unter der die mongolische Fremdherrschaft ablösenden nationalen Dynastie der Ming im Jahre 1370 ein Edikt gegen die Anhänger des „Ehrwürdigen des Lichts", d. i. Manis, erlassen[2]).

Kurz nach der Hinrichtung Manis drang seine Lehre auch nach Westen vor. Unter Probus erscheint der Manichäismus, der schon vor Manis Tod 274 in Palästina auftaucht, in bemerkbarem Maße im Jahre 280 zuerst im Römischen Reich. Um 287 soll Diocletian bereits ein Edikt erlassen haben, in dem er „die aus Persien" gekommene Sekte zu verfolgen befiehlt. Die Echtheit dieser Vorschrift Diocletians steht allerdings nicht ganz zweifelsfrei fest, von 330 ab verbreitet sich der Manichäismus aber jedenfalls rasch im ganzen Gebiet des Römischen Reichs. In Rom soll ein Papst Miltiades im Jahre 312 entdeckt haben[3]). Seine Anhänger fand er teils unter den Gnostikern der verschiedenen Richtungen, teils unter den Gebildeten, die eine vernunftgemäße Religion suchten. Die überaus einfache Gestalt des Gottesdienstes und die Tatsache, daß der Jünger selbst am Heilswerk arbeitete, seine Erlösung nur von ihm abhing und von keiner göttlichen Gnade

[1]) Vgl. Chavannes und Pelliot in Journal Asiatique 1913, S. 378.

[2]) Vgl. Chavannes und Pelliot im Journal Asiatique 1913, S. 366 u. S. 374ff.

[3]) Die Angabe von Bonwetsch in der Realenc. f. protest. Theol. s. v. Leo I. Bd. 11, S. 368, daß die Manichäer erst 439 auf der Flucht vor den Vandalen aus Nordafrika nach Rom gekommen seien und dort heimlich eine Gemeinde gegründet hätten, ist also unrichtig.

bedingt war, trug viel zur Gewinnung von Anhängern bei. Durch den Mithraismus sowohl wie durch die Gnostik waren die Geister auf die Lehren Manis vorbereitet. Der Manichäismus verstand es auch ausgezeichnet, sich den Verhältnissen und Umständen anzupassen. In den östlichen Teilen des Imperiums, so etwa in Syrien, behielt er mehr seinen ursprünglichen Charakter bei, im Westen wurde er immer philosophischer und dem Christentum ähnlicher. Die Manichäer des Abendlandes begannen eine scharfe Polemik namentlich gegen die katholische Kirche. Sie nannten ihre Lehre das Christentum ohne das Alte Testament und gaben sich als die wahren Christen aus. So bildeten sie in Analogie zum Christentum eine Dreieinigkeitslehre aus[1]). Zur manichäischen Trinität gehörten außer dem obersten Gott der rein geistig aufgefaßte Jesus und der „Geist des Lichts". Durch die Verwerfung der Fleischwerdung Christi, die sie als eine Irrlehre der katholischen Kirche bezeichneten, gewannen die Manichäer namentlich viele Adepten aus dem Heidentum, denen die Lehre von der Menschwerdung Christi besonders fremdartig erscheinen mußte. Aus dem altmanichäischen System wurde im Abendland nur die Lehre vom Dualismus volksmäßig verwertet, die kosmologisch phantastische Symbolik Manis als Mysterium vor der Masse aber noch weit mehr als im Orient verborgen gehalten[2]).

In Nordafrika, wo in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung die christliche Sektenbildung außerordentlich blühte,

[1]) Eine Trinitätslehre finden wir auch im Osten, freilich nicht in dem christlichen Gewande, den die manichäische Dreieinigkeit im Okzident angenommen hatte. Nach den Turfanfragmenten bildeten die manichäische Trinität einmal der Vater, der Sohn und der Geist des Lichts (so Müller, Handschriftenreste II, S. 26), ein anderes Mal der Vater, die Mutter und der Sohn (so Müller, a. a. O. S. 102/103). In dem von Chavannes und Pelliot herausgegebenen chinesischen Text setzt sich die Dreieinigkeit zusammen aus dem Vater des Lichts, dem Sohn des Lichts und dem „Wind des reinen Gesetzes", der mit dem auch als Demiurg erwähnten „Geist des Lebens" identisch ist (Journ. Asiatique 1911, S. 556 u. S. 510). Einen Anklang an christliche Vorstellungen bildet das Erscheinen der Taube als Symbol des „wunderbaren reinen Windes" im gleichen Manuskript (a. a. O. S. 557). Daß Mani selbst die Kenntnis der Taube als Attribut des Heiligen Geistes zugemutet wurde, darauf deutet die Stelle der Acta Archelai (Kap. 59, S. 86) hin, wonach Mani in der Disputation mit Archelaos erklärt, Jesus sei ebensowenig ein wirklicher Mensch wie der Heilige Geist eine wirkliche Taube. Auch Manis Sendschreiben über die Taube (vgl. Flügel, Mani, S. 104) befaßte sich möglicherweise mit der Lehre vom Heiligen Geist.

[2]) Vgl. das oben (S. 39) über die Lehren des Faustus gesagte.

fand auch der Manichäismus einen günstigen Boden. Sogar unter den christlichen Klerikern warb er heimliche Anhänger, ganz ähnlich wie dies später im Islam der Fall war. Bekanntlich war in Nordafrika Augustin, dessen Streitschriften eine unserer wichtigsten Quellen für den abendländischen Manichäismus sind, neun Jahre lang manichäischer Auditor [1]).

Von Valens ab haben die christlichen Kaiser von Ost- und Westrom auf Betreiben der kirchlichen Autoritäten die manichäische Gefahr energisch zu beseitigen getrachtet. Gegen die Manichäer, die noch unter Constantin und seinem christlichen Nachfolgern, sowie auch unter Julian ungestört blieben, wurden scharfe Edikte erlassen, die freilich zunächst kein großes Ergebnis hatten. Die Manichäer boten durch ihr ganzes Verhalten ansich schon wenig Anlaß zum Einschreiten, dann aber waren die Auditores auch überhaupt nur schwer ausfindig zu machen[2]). Obwohl unter andern auch Valentinian I. ein 381 von Theodosius I. erneuertes Edikt im Jahre 372 erließ, gab es zwischen 370 und 440 in Rom selbst viele Anhänger, namentlich in gelehrten Kreisen. Daneben entstand in Rom aber auch eine volksmäßige manichäische Literatur, so die apokryphe Apostelgeschichte. Papst Leo der Große entschloß sich endlich, gemeinsam mit der Staatsgewalt um 444 zum tatkräftigen Einschreiten gegen die Manichäer. Kaiser Valentinian III. sprach gegen alle Anhänger des Mani die Verbannung aus und Justinian verhängte über sie sogar die Todesstrafe. In Nordafrika bereiteten die Vandalen dem Manichäismus das Ende[3]). Trotzdem lebte er sowohl im Westen wie in Ostrom fort. Im byzantinischen Reich haben die Manichäer und die ihm entstammenden südarmenischen christlichen Sekten sich auf die Seite der ikonoklastischen Kaiser gestellt, so heißt

[1]) In Ägypten sollen zur Zeit des Patriarchen von Alexandrien, Timotheus, die meisten Metropoliten und Bischöfe mit ihren Mönchen Manichäer gewesen sein (vgl. Keßler, Artikel Mani, Realenzyklopädie für protestantische Theologie, Leipzig 1903, 12. Band, S. 224).

[2]) Auch im Sassanidenreich konnte man z. B. den Manischäern politisch nichts vorwerfen, während sich die Christen im persischen Reich durch die Hervorkehrung ihrer Neigung zu Byzanz vielfach die Mißgunst der Machthaber zuzogen.

[3]) Einen afrikanischen Manichäer, der unter dem Abbassiden al Mansur (754—775) Differenzen manichäischer Sekten beilegte, erwähnt Keßler, Realencycl. f. prot. Theol., Bd. 12, S. 224.

es, im Heer Kaiser Leos III. des Isauriers, der 726 seinen ersten Erlaß gegen die Bilder veröffentlichte, hätten zahlreiche Manichäer Dienste genommen[1]). Die Ironie der Geschichte hat es gewollt, daß die Anhänger Manis, des Freundes der Kunst und Bekämpfers des historischen Jesus, ihre Hand denjenigen reichten, die nach dem Ausspruch des Konzils von 753 erklärten, die sündige Kunst der Malerei sei eine Lästerung gegen die grundlegende Heilslehre, die Menschwerdung Christi[2]).

Starb der eigentliche Manichäismus auf diese Weise im Morgenland und Abendland allmählich aus, so wirkte er in veränderter Form auf lange hinaus geistig fort. In der christlichen Welt gab er Anlaß zur Bildung zahlreicher Sekten, die mit den dem westlichen Manichäismus entnommenen Waffen immer wieder gegen die katholische Kirche Sturm liefen. Ob bereits die Priscillianer in Spanien mit dem Manichäertum in Verbindung stehen, ist zweifelhaft. Auf manichäische und daneben auch marcionistische Einflüsse geht aber die religiöse Bewegung der armenischen Paulicianer zurück, die beim Bilderstreit im byzantinischen Reich neben den Überresten der eigentlichen Manichäer hervortreten[3]). Mit den

[1]) Um die Mitte des 5. Jahrhunderts sind Manichäer von Persien aus als Kaufleute nach Armenien gekommen und haben sich dort nach dem üblichen Anpassungsverfahren im Laufe der Zeit als Nestorianer ausgegeben. Durch den Katholikos Nerses II (548—557) wurden sie verfolgt und erscheinen im 6. und 8. Jahrhundert in Georgien. Immerhin haben sich, wie die paulicianische Bewegung zeigt, manichäische Elemente dauernd in größeren Teilen Armeniens zu behaupten verstanden (vgl. Baumstark in den Historisch-politischen Blättern für das katholische Deutschland 1915, S. 633f.).

[2]) Strzygowski, Die Baukunst der Armenier und Europa, Bd. II, S. 530ff. sieht in der Bilderfeindschaft der Armenier überhaupt, wie der Paulicianer im besonderen, das Durchschlagen der nationalen Abneigung gegen die dem Mittelmeerkreis angehörende „Darstellung". Die Armenier handeln nach Strzygowski im Festhalten am Flächenschmuck im Sinne der Völker des Nordens und der Nomaden, deren Kunst seiner Auffassung nach auch die Irans ist und deren Tradition vom Islam weitergeführt wird. Auch die Manichäer, die im Menschen den eigentlichen Tempel erblickten, verzichteten ja in ihren Kultstätten auf künstlerischen Schmuck, namentlich auf alles Bildähnliche, solange sie sich streng an die ursprüngliche Lehre hielten.

[3]) Richard Hartmann hat in der Orientalischen Literaturzeitung 1915, Sp. 348, und in dem Aufsatz „Zu Ewlija Tschelebis Reisen" in Der Islam, Bd. IX, S. 234 darauf hingewiesen, daß sich das Verbreitungsgebiet der uns nur ungenügend bekannten halb- oder pseudoislamischen Sekte der Kisilbasch zu einem guten Teil mit dem der Paulicianer deckt. Nach türkischen Schriftstücken vom Ende

Paulicianern und durch sie mit den Manichäern hängen wieder die bulgarischen Bogumilen zusammen. In Norditalien finden wir dann die „neumanichäischen" Katharer, deren Name auf Manis Lehre von der Reinigung der Lichtelemente bei der Verzehrung von Pflanzennahrung zurückgeht. Zuletzt macht sich im Abendland das Manitum bei den aus den Katharern hervorgegangenen Albigensern im 13. Jahrhundert geltend. Eines tausendjährigen Kampfes hat es bedurft, ehe die katholische Kirche der Manichäer und der in ihrem Glauben wie in einem großen Sammelbecken aufgehenden Gnostiker endgültig Herr wurde.

Aber auch im islamischen Orient hat der Manichäismus seine Spuren hinterlassen[1]). In erster Linie hat Mani in seinem Stammland Iran die Schia beeinflußt, die die von Mani gepredigte Lehre von der fortlaufenden Prophetie in ihrer Auffassung der Stellung der Imame, der Nachfolger Alis, enthält, doch ist freilich in diesem Falle ebenso wie eine Entlehnung vom Manichäismus auch die unabhängige Benutzung einer gemeinsamen Grundlage altorientalischer Lehren durch das Manitum und die Schia möglich. Der Imam des Schia besitzt aber ferner durch eine göttliche Lichtsubstanz, die ihm von Adam durch eine Kette von Propheten über Muhammed und Ali überkommen ist, übermenschliche Eigenschaften, wie Unverwundbarkeit und Schattenlosigkeit. Der schiitische Imam ist also eine Lichtgestalt im Sinne Manis und die Schia, die freilich arabischen Ursprungs ist, in der sich aber nach dem Tode Huseins im Jahre 680 auch die nationale Reaktion der Perser gegen das Arabertum[2]) auswirkte und unter deren

des 16. Jahrhunderts, über die Danon bei der vereinigten Sitzung der Royal Asiatic Society, Société Asiatique, American Oriental Society und der Scuola orientale der römischen Universität in London am 4. September 1919 referierte, wird den Kisilbasch oder einer islamischen Sekte unter ihnen genau wie von christlicher Seite den Manichäern sexueller Kommunismus vorgeworfen (Journal of the Royal Asiatic Society, 1920, S. 145).

[1]) Über E. G. Brownes Behauptung, daß sich im Koran die manichäische Lehre vom Jesus impatibilis wiederfinde, vgl. oben S. 32 Anmerkung 3.

[2]) Über den Ursprung der Schia erhalte ich von dem gelehrten Emir Schekib Arslan, dem ehemaligen Abgeordneten des Hauran im ottomanischen Parlament, nachstehende Mitteilung, die, weil sie als von einer mit islamischen Dingen besonders vertrauten arabischen Persönlichkeit ausgehend Interesse bietet, hier wiedergegeben sei. Es kommt dem Emir darauf an, nachzuweisen, daß die ver-

Anhängern von Anfang an viele Manichäer waren, hat so an die Überlieferung des großen Religionsstifters der Sassanidenzeit angeknüpft, der zwar vom offiziellen Mazdaismus bekämpft wurde, in seiner Weise aber auch ein Verkünder iranischer Weisheit war. Den Zusammenhang zwischen dem Manichäismus und der Schia hat wohl an Nadim gefühlt, als er im Fihrist al Ulum den un-

schiedenen schiitischen Bewegungen, die in Syrien sich bemerkbar gemacht haben, autochthon und nicht aus Persien importiert sind:

,,Il y a eu sur le commencement du Chiisme une discussion entre trois écrivains dans la grande revue arabe al Moqtataf du Caire: c'étaient le grand mougtéhid Imam Sikat el Islam Ali ibn Moussa al Tabrizi fusillé par les Russes à leur entrée à Tabriz en 1912 (vgl. hierzu E. G. Browne, The Terror of Tabriz), le Cheikh Souleiman Dahir de Nabatié, et moi. Dans cette discussion la thèse était: ou après le Hedjaz, le Chiisme a-t-il commencé? Cheikh Souleiman Dahir avait prétendu qu'il a été transplanté, dans le temps le plus ancien, en Syrie, par l'intermédiaire d'Abi Zour al Ghoufar'i, un des disciplé du Prophète qui fut partisan d'Ali dans sa querelle avec les Omméyades. L'Imam Sikat el Islam a contesté cette doctrine dans certains détails. Alors, je suis entré dans la polémique comme tierce personne et j'ai relevé beaucoup de points importants. La conclusion de notre discussion fut que le Chiisme a commencé au Hedjaz, et qu'il s'est développé ensuite en Syrie. Son noyau furent les montagnes du Liban, dont le Gebel Amila fait partie. Le Gebel Amila est maintenant le Centre des Metoualis. Ces gens-là sont de pure origine arabe et beaucoup d'entre eux conservent leur généalogie arabe." Hiermit wendet sich der Emir gegen die von René Ristelhueber in seinen ,,Traditions francaises au Liban", S. 17, aufgestellte Behauptung, die Metwalis seien Nachkommen persischer Kolonisten, die von den Ommajaden an die syrische Küste verpflanzt worden seien. (vgl. zur Frage Schia und Persien auch Ignaz Goldziher, Die Religion des Islam in Die Kultur der Gegenwart, I, 3, S. 130), ein Problem, auf das hier nicht weiter eingegangen werden kann. Die Frage, die den Anlaß zu Emir Schekib Arslans Schreiben gegeben hat, inwieweit die Metwalis, Nusairier und Drusen in ihren Lehren von Persien abhängig sind, dürfte mit seinen Ausführungen freilich noch nicht endgültig geklärt sein. Die ethnographische Herkunft dieser Religionsgemeinschaften würde ja auch nicht davon berührt werden, ob sie in einzelnen Doktrinen persische Einflüsse angenommen haben. In den Systemen der genannten Religionen sind nun iranische Einschläge aber zweifellos vorhanden, siehe auch Wellhausen, Die religiös-politischen Parteien im alten Islam, Abhandl. der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften 1901, S. 89ff. und R. A. Nicholson, A Literary History of the Arabs, 2. Aufl., London 1914, S. 213ff., wonach Abdullah ibn Saba, angeblich ein jüdischer Konvertit aus Sana im Jemen, ursprünglich auf die Ausbildung der schiitischen Dogmatik den maßgebenden Einfluß ausgeübt hat. Schahrastani zufolge (Haarbrückers Übersetzung, Bd. I, S. 200) wurde ibn Saba, der als Stammvater der extremen Richtungen der Schia anzusehen sei, von Ali verbannt, weil er ihn als Gott bezeichnete.

mittelbaren Nachfolger des Mani, den schon wiederholt genannten Sis geradezu als Imam bezeichnet, ,,der die göttliche Religion und ihre Reinheit hochhielt, bis daß er starb". So erklärt sich vielleicht auch die verhältnismäßig ruhige Sachlichkeit, mit der ein sich stets als Perser fühlender Autor wie al Biruni, der Khorassaner Schahrastani oder sogar der jemenitische Schiit ibn al Murtada den Manichäismus darstellten; sie empfanden eben bei Mani eine art- und stammverwandte Geistesrichtung.

Ausstrahlungen des Manitums finden wir weiter noch besonders bei der schiitischen Richtung der Ismaeliten mit ihrem Natik, der Inkarnation des Allverstandes, im Sufismus, und bei den mit der Schia zusammenhängenden Drusen[1]), Nusairiern[2]), den Ali-illahis und Babis[3]), sowie außerhalb des Islam bei den Jeziden[4]). So lebt der im Abendland bei der blutigen Ausrottung

[1]) Über die wegen unserer noch allzu geringen Vertrautheit mit den drusischen Lehren trotz vieler Analogien bisher im einzelnen nicht nachweisbaren Zusammenhänge zwischen dem Drusentum und dem Manichäismus vgl. Seybold in der Einleitung seines Werkes, ,,Die Drusenschrift Kitab alnoqat waldawair, das Buch der Punkte und Kreise", Leipzig 1902 und O. G. v. Wesendonk, Die Religion der Drusen, ,,Der Neue Orient", Bd. VII. S. 85 ff. und 127 ff.

[2]) René Dussaud weist in seiner Histoire et religion de Nosairis, Paris 1900, S. 74, auf die bei Manichäern und Nusairiern zu findende Entsprechung der guten und bösen Gewalten hin. Bei den Nusairiern sind den sieben göttlichen Erscheinungen ebensoviel böse Gestalten entgegengesetzt. Die Frage der in der nusairischen Lehre zu findenden Anklänge wird in einem demnächst erscheinenden Aufsatze von mir behandelt werden.

[3]) Manichäische Gedankengänge finden sich nach E. G. Browne (A Literary History of Persia, Bd. I, S. 43 u. S. 423, und some notes on the literature and doctrines of the Hurufi Sect, Journal of the Royal Asiatic Society, 1898, S. 61), bei der Sekte der Hurufis, deren Stifter Fadlullah ibn Abi Muhammed aus Täbris im Jahre 1401/02 von Timur hingerichtet wurde.

[4]) Als heterodoxe *islamische* Sekte stellt Cl. Huart in seiner Besprechung von Rudolf Franks ,,Scheikh Adi, der große Heilige der Jezidis" die Jeziden dia (vgl. Journal Asiatique, 1911, S. 386). Schahrastani führt allerdings die Jazidija als Unterabteilung der Ibaditen und Anhänger des Jazid ibn Anisa auf (vgl. Haarbrücker, Schahrastani, Bd. I, S. 153). Schon die Lehre dieses Jazid hatte aber mit dem Islam nichts mehr gemein: ,,Er glaubte, daß Gott einen Gesandten aus der Mitte der Perser schicken und ihm ein Buch offenbaren werde, welches bereits im Himmel geschrieben sei, und es ihm als ganzes mit einem Male offenbaren werde, und daß er das Gesetz Muhammeds des Auserwählten verwerfen und der Religion der im Koran erwähnten Szabia folgen werde." (A. a. O. und S. 154.) Die heutigen Jezidis, wie sie zuerst im 17. Jahrhundert in den Reisen des Ewlija-Tschelebi auftauchen, kann man jedenfalls nicht mehr als zum Islam

der Albigenser seit dem 13. Jahrhundert völlig verschwundene Manichäismus im Orient bis auf den heutigen Tag fort[1]).

---

gehörig ansehen, vgl. die Darstellung ihrer Lehre bei Horten, Die Geheimlehre der Jezidi, Sonderabdruck aus „Der Neue Orient", Berlin 1918. Über die pseudoislamische Sekte der Kizilbasch vgl. oben S. 52, Anm. 3.

[1]) Auch in China hat der Manichäismus sektenbildend gewirkt und es ist ihm im Reiche der Mitte das gleiche Schicksal widerfahren wie im Abendland, er wird bald nach seinem Erscheinen nicht mehr als selbständige Religion, sondern teils als taoistische, teils als buddhistische Häresie aufgefaßt (vgl. Chavannes und Pelliot im Journal Asiatique, 1913, S. 328). Offenbar ist der Manichäismus bei der Anpassung an die in China herrschenden Religionen ebenso bewußt verfahren wie im christlichen Abendland, wo er als das „wahre Christentum" auftritt.

VI. Das Verhältnis des Manichäismus zu anderen Religionen.

Mani hat versucht, eine Welterklärung zu finden, die es den Menschen begreiflich macht, warum das Leben und die Welt neben Erhabenem und Schönem soviel Unvollkommenes und Unerfreuliches enthalten. Durch seine Lehre, daß die sichtbare Welt ebenso wie der Mensch eine Mischung von finsteren Elementen und lichten Substanzen darstellt, daß das Licht oder das Göttliche seinem Wesen nach nicht zum Irdischen gehört, sondern daß die Verbindung mit dem Stofflichen nur eine Gefangenschaft des Geistigen darstellt, hat Mani eine zweifellos tiefsinnige Antwort auf diese Grundfrage gegeben, die zu allen Zeiten die denkenden Menschen bewegt hat. Dabei ist es bemerkenswert, daß Mani die Natur höher stellt als den Menschen. Die Welt läßt er auf das Geheiß des Lichtgotts durch einen als Demiurg fungierenden Engel entstehen, die Weltschöpfung ist der erste Schritt, den der König des Lichtparadieses unternimmt, um das in die Elemente der Finsternis verstrickte Licht wieder seiner wahren Heimat zuzuführen. Der Mensch ist dagegen ein Geschöpf Satans, von diesem in die Welt gesetzt, um den Befreiungsprozeß der verloren gegangenen Lichtteile aufzuhalten oder sogar zu hintertreiben. Seinem Wesen nach gehört der Mensch also dem Reiche der Finsternis an und er muß schwer kämpfen, wenn er seine Seele der Lichtwelt wieder zuführen will. Den Weg dazu glaubt ihm Mani weisen zu können in der Abkehr von allem Irdischen und der Ablösung von allem menschlichen Trachten. Daß Mani in der Sinnlichkeit ein Haupthindernis für den Menschen sieht, sich aus den Banden der Finsternis zu lösen, hat ihn dazu gebracht, die Frauen für eines der wichtigsten Werkzeuge des Satans zu betrachten. Geistige Genüsse, wie die Musik und die Kunst,

hat Mani dagegen anerkannt und diesen Faktoren sogar eine Rolle bei dem Erlösungsprozeß zugeschrieben.

War diese Lehre nun Manis eigenes Werk? Zweifellos hat der Stifter dem System seinen persönlichen Stempel aufgedrückt, die einzelnen Teile seines Baues hat er aber aus der ihn umgebenden kulturellen Überlieferung geschöpft. Bis in alle Einzelheiten die Einflüsse zu verfolgen, die auf Mani gewirkt haben könnten, ist, zumal beim Stande unserer Kenntnis von ihm und seiner Lehre ein vergebliches Unterfangen. Man soll den persönlichen Anteil des Stifters an dem Werk nicht zu niedrig einschätzen und nicht alles und jedes von fremden Wurzeln ableiten wollen[1]). Indem die Originalität der Lehre Manis grundsätzlich anerkannt wird, darf man aber doch in allgemeinen Zügen zu ermitteln suchen, woher die verschiedenen Elemente stammen, deren Mani sich bedient hat.

Die Ansicht, daß Mani lediglich eine Reform des Mazdaismus bezweckte, ist abgetan. Diese Auffassung, der wir z. B. bei Abu Ali ibn Sina (Avicenna) begegnen, hat sich bis in die achtziger Jahre des vorigen Jahrhunderts gehalten und sie, ebenso wie die Behandlung des Manichäismus als christliche Häresie, endgültig ins Reich der Fabel verwiesen zu haben, ist das Verdienst Keßlers und Harnacks[2]).

Zutreffend hat zuerst Harnack darauf hingewiesen, daß der Manichäismus eine durchaus selbständige Weltreligion auf über-

[1]) In seinem Buch „Gnostiques et Gnosticisme" sagt der Pariser Forscher Eugène de Faye anläßlich der Frage der Herkunft der Lehren Valentins: „Le meilleur critère c'est le génie même de Valentin. Les fragments nous l'ont fait connaitre à la fois philosophe et poète, tel a été Valentin. On dirait qu'il a été formé par Platon, Non par Platon dialecticien, mais par le Platon créateur incomparable de mythes philosophiques. Demandons-nous, si les mythes qu'on attribue à Valentin sont tout ensemble idée et symbole, abstraits et plastiques; s'ils le sont il ne faut pas hésiter, ce sont les créatures de sa pensée" (S. 96). Einen entsprechenden Maßstab muß man auch bei Mani anwenden.

[2]) Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3. Aufl. Bd. I, S. 785ff. Als selbständige Lehre, nicht als Reform oder Sekte des Mazdaismus finden wir den Manichäismus übrigens bereits bei Schahrastani aufgefaßt. In seiner Darstellung der iranischen Religion im Grundriß der iranischen Philologie behandelt der amerikanische Gelehrte A. V. W. Jackson (Bd. 2, S. 616 u. 618) die Manichäer als zoroastrische Sekte, und auf S. 635 erklärt er: „und wenn man ihn (den Manichäismus) auch nicht gerade als zoroastrische Sekte bezeichnen kann, stellt er doch eine häretische Bewegung in Persien dar" (vgl. auch a. a. O. S. 696).

nationaler Grundlage war, die den im dritten nachchristlichen Jahrhundert um die Palme ringenden großen Lehren, dem katholischen Christentum und dem Neuplatonismus ebenbürtig zur Seite steht[1]). Andererseits geht man aber wieder zu weit, wenn man die Verbindung zwischen Mani und der iranischen Überlieferung allein auf die Namengebung und die Theologisierung gewisser Grundanschauungen beschränken will. Wenn Mani auch sich selbst als Babylonier ansieht und für den letzten und größten, nach Babylonien entsandten Propheten erklärt, so ist er seiner Herkunft und Sprache nach doch Perser. Die in Turfan aufgefundenen Fragmente haben ergeben, daß Mani sich des Mittelpersischen bediente[2]).

Der Mazdaismus, der von jeher für die Lebensfreude und die Tat war, hat die asketisch gerichtete Lehre des Mani aufs schärfste bekämpft. Obwohl Mani zu Anschauungen gekommen ist, die denen des Mazdaismus oft diametral entgegengesetzt sind, hat er aber von ihnen viel übernommen[3]). Natürlich darf man nicht an die ursprüngliche Lehre Zarathuschtras denken, wie sie uns in den ältesten Teilen des Awesta, den aller Wahrscheinlichkeit nach auf den Stifter selbst zurückgehenden Gathas entgegentritt[4]). Die eigentliche Doktrin Zarathuschtras ist in ihrer ganzen

[1]) Daß die Manichäer selbst ihre Lehre als die Essenz aller andern Religionen, auffaßten, darauf deutet eine Angabe in der griechischen Abschwörungsformel hin. Danach gab es in der manichäischen Literatur ein „Theosophie" betiteltes Buch eines Aristokritos, worin dieser zu beweisen versucht, „daß das Judentum, die griechische Religion, das Christentum und der Manichäismus eine und dieselbe Lehre sind". Bezüglich des Judentums muß wohl ein Mißverständnis des sonst gut unterrichteten byzantinischen Klerikers vorliegen, der die Formel verfaßt hat. Zu allen Zeiten haben die Manichäer Moses und die jüdische Religion verworfen. Unter der „griechischen Religion" ist wohl der Neuplatonismus zu verstehen.

[2]) Auf die Möglichkeit, daß ein Teil der in Turfan ans Licht gekommenen Bruchstücke in persischer Sprache auf aramäische Originale zurückgehen können, hat Lidzbarski in den Nachr. der Göttinger Ges. d.Wiss., phil,-hist. Kl., 1918, S. 502ff. hingewiesen. Nach Sigurd Lindquist, Zum toxri-Problem, Le Monde Oriental, 1918, Bd. XII, S. 73 Anm. 2, wäre Pehlewi ebenso als die „heilige Sprache" des Manichäismus anzusehen, wie Sanskrit als die des Buddhismus (d. h. des Mahayana-Buddhismus).

[3]) Manis Verhältnis zum Parsismus findet sich folgendermaßen angedeutet bei Ibn Schinah: „Er schrieb über Philosophie und verpflanzte sie in die persische Religion" (vgl. Keßler, Mani, S. 370).

[4]) Übersetzungen der Gathas liegen vor von Chr. Bartholomae, Die Gathas des Avesta, Straßburg 1905, Moulton, Early Zoroastrianism, London 1913. Einzelne

Reinheit offenbar wenigstens außerhalb des ostiranischen Wirkungskreises des Reformators nie recht zur Anerkennung gelangt. Die von Zarathuschtra verdrängten Volksgötter und Sagengestalten setzten sich mit mancherlei altertümlichen Gebräuchen und Anschauungen gegen die Reform durch [1]). Schon unter den Achämeniden trägt der Mazdaismus Züge, die von seiner ältesten Gestalt durchaus abweichen [2]). Wie diese Religion zur Zeit Manis aussah, kann aus dem jüngeren Awesta und der Pehlewiliteratur geschlossen werden. Gerade zu Lebzeiten Manis war der Mazdaismus unter Ardeschir I. wieder erstarkt und zur Staatsreligion des Sassanidenreichs geworden, das sich als der Erneuerer des Glanzes und Ruhmes der Achämenidenepoche fühlte. Unter den Sassaniden erhielt das Awesta seine heutige Fassung und einzelne Teile wurden sogar erst in dieser Epoche redigiert. Der sassanidische Mazdaismus trug einen stark spekulativen Charakter und hatte aus der jahrhundertelangen Berührung mit fremden Völkern von diesen manche Züge übernommen, in dieser Hinsicht scheint namentlich die babylonische Weltanschauung auf den Mazdaismus eingewirkt zu haben. Bei dem heutigen Stande der Forschung, die sich sowohl bezüglich des Awesta, namentlich der Gathas, wie der mittelpersischen Überlieferung noch vor manchen ungelösten Problemen befindet, ist freilich hier im einzelnen noch vieles unklar.

Den Mazdaismus, der beim Auftreten Manis von einer kräftigen Bewegung ergriffen war, hat unser Religionsstifter genau gekannt [3]), die Art, wie er z. B. den Baum des Lebens zwar vom Vorhandensein der Finsternis wissen, sich aber vor ihr verborgen

dieser Verspredigten sind unter Zugrundelegung der „arsakidischen" Fassung des Textes bearbeitet und übersetzt von Andreas und Wackernagel, Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. 1909, 1911 und 1913.

[1]) J. H. Moulton, Early Zoroastrianism, Kap. VI und VII und Encycl. of Rel. and Ethics s. v. Magi hat die Theorie aufgestellt, daß diese Veränderungen wie überhaupt alle dualistischen Züge in Zarathuschtras Lehre von den Magiern hineingetragen seien, die einen Überrest der voriranischen Urbevölkerung bilden sollen.

[2]) Über den Mazdaismus unter den Achämeniden vgl. L. H. Gray in der Encycl. of Rel. and Ethics s. v. Achämenians.

[3]) Daß Mani mit der iranischen Überlieferung wohl vertraut war, ergibt sich auch daraus, daß er al Ghadanfar zufolge im „Buch der Riesen" die altpersische Sage von Nariman und Sam erwähnt, die uns im Schahnameh des Firdausi überliefert wird.

halten läßt, um sie nicht zu reizen, hat ihr Gegenstück im Bundehesch. Im Bundehesch I, 5 finden wir auch die auf Manis Urprinzipien übertragbare Behauptung, Ormuzd und Ahriman seien gleichzeitig unendlich und endlich, wodurch den Kritikern begegnet werden sollte, die in der Coexistenz des Guten und Bösen eine Beeinträchtigung der Vollkommenheit des obersten Gottes hätten erblicken können. Auch die manichäische Lichtlehre weist Analogien zu mazdaistischen Anschauungen auf. Der Mithraismus andererseits, wie er als iranisch-babylonisch-phrygisch-griechischer Mischkult noch während Manis Leben im Römischen Reich blühte, hatte in dieser Form auf persischem Boden nie Wurzel gefaßt. Wenn Mani auch wiederholt mit der Lehre des Mithra in Zusammenhang gebracht wird, wobei zu beachten ist, daß dies, soweit unsere Quellen in Betracht kommen, nur in den Acta Archelai geschieht, so sind vielleicht gewisse, dem gesamten westöstlichen Mysterienwesen gemeinsame Einzelheiten entlehnt worden, ein direkter Einfluß ist aber nicht festzustellen. Mani war offenbar mit den geistigen Strömungen seines Zeitalters gut vertraut und konnte ebenso wie über die Systeme der Gnostiker auch eine gewisse Übersicht über den Mithraismus erlangt haben. Zur Erklärung der iranischen Elemente im Manichäismus braucht man jedenfalls aber nirgends auf den Mithraismus zurückzugreifen, da Mani in der mazdaistischen Religion seiner Umgebung überall die Vorbilder fand und sie zweifellos auch von daher übernommen hat [1]). So bietet z. B. für den Heiland, der beim Weltende erscheinen soll, der Saoshyant des Mazdaismus eine Parallele.

[1]) Der Mithraismus hat natürlich ebenso wie die andern orientalischen Kulte und das gesamte antike Mysterienwesen auf das allgemeine Geistesleben des 2. und 3. nachchristlichen Jahrhunderts die nachhaltigsten Wirkungen ausgeübt (vgl. z. B. für die Herkunft der besonderen Hochschätzung des Sakramentswesens bei den Gnostikern aus dem Mithrakult C. de Faye, Gnostiques et Gnosticisme, S. 457). Was im besonderen den Manichäismus betrifft, so lassen die Acta Archelai den sagenhaften Vorgänger des Mani, Terebinthus-Buddha, einerseits gegen zwei Mithrapriester, Parcus und Labdacus, unterliegen, andererseits nennen sie Mani selbst einen „barbarischen Perser und Priester des Mithra". Dies will aber wohl nicht mehr sagen, als daß der Verfasser oder Redaktor der Acta Archelai den Mithraismus kannte, ihn aber vom Mazdaismus nicht zu unterscheiden vermochte, und in Mani einen aus dem Perserreich gekommenen Barbaren sah. Keßler will — zweifellos mit Unrecht — in dem im Fihrist al Ulum nach manichäischen Quellen erwähnten Ausdruck „die kämpfenden Menschen" einen Hinweis auf den bei den Mithramysterien vorkommenden Grad der „milites" erblicken (Mani,

Beim ausgeprägten Dualismus Manis würden freilich die heutigen Parsen selbst die iranische Herkunft nicht anerkennen wollen, denn sie stehen bekanntlich durchaus auf dem Standpunkt, daß der Mazdaismus monotheistisch ist, weil Ahura Mazda den Angromainyus geschaffen hat und dieser beim Weltende vernichtet werden wird. Zarathuschtra selbst stellt den Ahura Mazda und Angromainyus allerdings beide als „uranfängliche Geister" hin, wie es in der dritten Gatha[1]) heißt, eine Überlegenheit des Ahura Mazda liegt andererseits aber darin, daß der Ausgang des Weltkonflikts optimistisch gedeutet wird und daß der Sieg des Reiches des Guten von vornherein feststeht. Die theologisierte Auffassung des späteren Parsismus mag nun zur Sassanidenzeit bereits bestanden haben oder nicht, das hindert aber nicht, daß der Mitwelt, die mit den Feinheiten der Lehre nicht vertraut war, der Mazdaismus als Dualismus erschien[2]).

S. 399). Ferner bringt er den Lichtgeist, der die Seelen der Reinen zu Mond und Sonne geleitet, mit dem Mithras psychagogos zusammen (a. a. O. S. 223, Anm. 1). Diese Figur braucht aber nicht grade auf den Mithraismus zurückzugehen, in der Eschatologie des Mazdaismus konnte Mani ebensogut ein Vorbild finden. Keßler sieht ferner (a. a. O. S. 211) in der späteren Legende, wonach Mani sich während der Zeit seiner Verbannung ein Jahr lang in einer Höhle aufgehalten habe, einen Zusammenhang mit der Mithrasage, denn nach dem Neuplatoniker Porphyrius habe Zarathuschtra sich in eine solche Grotte begeben, die er dem Mithra geweiht habe und die das Vorbild der Mithraheiligtümer geworden sei.

Ein weiterer Berührungspunkt zwischen Manitum und Mithraismus ist die beiden Lehren im Gegensatz zum Mazdaismus eigentümliche Geringschätzung der Frau. Während der Mithraismus die Frauen aber grundsätzlich von den heilbringenden Mysterien ausschloß und auf den Kult der Anahita-Kybele verwies, war der Manichäismus weitherziger. Auch Frauen, die ja bei der „neumanichäischen" Bewegung der Katharer so stark hervortreten, konnten, wie wir gesehen haben, Electae werden. Diese ganz uniranische Herabsetzung der Frauen hat aber Mani sicher nicht vom Mithraismus abgeleitet, sondern sie stammt wohl aus der auch bei gewissen Gnostikern zu findenden asketischen Grundstimmung der ganzen Epoche. Eher als an die Mithrareligion möchte man dabei an buddhistische Parallelen denken (vgl. unten S. 69).

[1]) Jasna XXX, 3.

[2]) Wie Theodor von Mopsuestia und Damascius berichten, soll unter den Sassaniden die Richtung der Zervaniten maßgebend gewesen sein, mit der sich auch der armenische Priester Esnig und Schahrastani befaßt haben. Diese Lehre der Zervaniten sieht in der „unendlichen Zeit", dem Zervan Akarana des Awesta, das Urprinzip, aus dem durch Zweifel Ormuzd und Ahriman entsprungen sind. Nach des Parsen S. A. Kapadia „The Teachings of Zoroaster", S. 33, der sich

Sodann dürfen wir nicht vergessen, daß sich bei den Gnostikern ähnliche dualistische Gedanken finden, wie bei Mani. Auch diese Lehren scheinen mit dem Mazdaismus in Verbindung zu stehen. Ob sie unmittelbar oder etwa durch Vermittelung des nachexilischen Judentums, namentlich der Alexandriner und Philos in die gnostischen Systeme übergegangen sind, sei dahingestellt. Die Frage, inwieweit die jüdische Philosophie des Hellenismus mit Iran zusammenhängt, sowie ob und wie sie weitergewirkt hat, ist trotz mancher Untersuchungen noch nicht endgültig geklärt[1]). Daß aber den Gnostikern die herrschende Lehre im Partherreich als reiner Dualismus erschien, geht aus einer von Cumont in den Recherches sur le Manichéisme (S. 166ff.) erwähnten Stelle aus dem 13. Buch des Basilides hervor, die in den Acta Archelai wiedergegeben wird. Für die Frage, ob eine Beeinflussung vorliegt, ist es dabei ohne Belang, ob Basilides den tatsächlichen Zustand des damaligen Mazdaismus schildert oder nur den Eindruck, den er und seine Zeitgenossen davon hatten. Mit den gnostischen Lehren zeigt Manis System jedenfalls eine enge Verwandtschaft[2]), wie schon die alten Kirchenschriftsteller richtig erkannt haben, die Mani mit Marcion, den Ophiten und Bardesanes zusammen zu nennen pflegten[3]). Die Ähnlichkeit der Lehrsysteme ist vielfach sehr weitgehend, namentlich in der Kosmogonie. Mani

---

dabei auf West's Zeugnis beruft, ist in den Schriften der Mazdaisten keinerlei Hinweis auf diese Zervaniten zu finden. In der Mithraslehre, wie sie etwa im pontischen Reich sich ausbildete, kommt allerdings der Kronos oder Aion (Zervan) als Ursprung aller Dinge vor, es scheint also doch eine iranische Überlieferung in diesem Sinne gegeben zu haben, die aber in der orthodoxen Literatur keinen Niederschlag gegeben hat.

Als nicht dualistische Richtung hat übrigens auch Schahrastani die Lehre Zarathuschtras aufgefaßt. Nach Reitzenstein, Die Göttin Psyche, S. 39, ist zu hoffen, Prof. Andreas werde ausführen, daß nach der älteren iranischen Lehre ein Urgott der Schöpfer des guten und des bösen Prinzips ist. Vgl. auch die Übersetzung, die Andreas und Wackernagel, Göttinger Nachrichten 1911, S. 20, von Yasna XXXI, 7 geben; (Mazda) „Der als der uranfängliche Vater es erdacht hat ......"

[1]) Siehe J. Scheftelowitz, Die altpersische Religion und das Judentum, Giessen 1920.

[2]) Vgl. z. B. Keßler, Mani, S. XIV, Jeremias, Allgemeine Religionsgeschichte S. 130. E. de Faye sagt in seinen Gnostiques et Gnosticisme, S. 463/64: „Un jour le Manichéisme est venu; il s'est assimilé les principaux éléments du gnosticisme expirant; il les a ensuite transmis avec ses propres doctrines au Moyen Age."

[3]) So z. B. Ephrem der Syrer.

hat die Lehren einzelner Gnostiker seiner Zeit jedenfalls gekannt. Während er das katholische Christentum bekämpft und als Werkzeug der finsteren Gewalten ansieht, hält er die christliche Gnostik für immerhin wertvoll. Besonders hat Mani den Marcioniten nahegestanden [1]). Marcion [2]) und dessen angeblicher Lehrer Cerdon [3]) werden denn auch in arabischen und syrischen Quellen[4]) neben Bardesanes geradezu als „Vorgänger" des Mani aufgeführt. Seine Verwerfung des Alten Testaments, seine Angriffe auf das Judentum[5]) und seine Einschätzung des Paulus hat Mani der Gnostik des Marcion entnommen, dessen Anhänger zur Zeit des Mani ja richtige Kirchengemeinden bildeten und damals in den syrischen Grenzgebieten des Römischen Reiches verbreitet waren. Auch daß Mani sich als den im Johannesevangelium verheißenen Parakleten ausgibt, seine Hochstellung des Seth und das signaculum sinus ist wohl auf gnostische Einflüsse zurückzuführen. Die Verwerfung der Heirat und jedes Geschlechtsverkehrs finden wir bei Marcion ebenso wie bei Basilides und den von diesen ausgehenden gnostischen Richtungen. Ob hier eine Entlehnung seitens des Mani von den Gnostikern vorliegt oder ob er zusammen mit seinen andern asketischen Vorschriften auch das signaculum sinus aus Indien geholt hat oder ob Indien nur das gemeinsame

[1]) E. de Faye hebt in Gnostiques et Gnosticisme, S. 129, hervor, daß gerade Marcion nicht wie Basilides und Valentin ein philosophisch geschulter Geist, sondern eine religiöse Natur war. Marcion allein habe daher eine richtige Kirche, nicht bloß Konventikel oder mystische Vereinigungen wie die übrigen Gnostiker hinterlassen. Auch hierin zeigt sich eine Ähnlichkeit zwischen Marcion und Mani.

[2]) Nach de Faye, Gnostiques et Gnosticisme, S. 132/33, ist Marcion nicht Dualist. Er habe nicht das Gute und das Böse, sondern Güte und Gerechtigkeit als Gegensätze hingestellt. Erst seine Nachfolger hätten einen krassen Dualismus aus seinem System gemacht. In dieser veränderten Form hat aber Mani zweifellos erst Marcions Lehre kennen gelernt, die dann im Grunde ebensowenig dualistisch wäre als nach parsischer Auffassung der Mazdaismus, von dem de Faye a. a. O. als „du dualisme persan" spricht.

[3]) Masudi macht Mani geradezu zum Schüler des Cerdon. Keßler, Mani, S. 75, nimmt freilich an, daß ein Abschreibefehler vorliegt und daß Masudi eher Marcion gemeint hat.

[4]) z. B. von al Biruni. Ephrem der Syrer nennt Bar Daisan (Bardesanes) den „Lehrer des Mani" (vgl. Keßler, Mani, S. 27).

[5]) Das „Buch der Geheimnisse" unseres Religionsstifters nennt al Jakubi das „Buch, in dem er die Wunder der Propheten lästert", und Titus von Bostra sagt (Keßler, Mani, S. 302): „Das Alte Testament ist es, das er nach seinem ganzen Umfang von den Archonten der Hyle herrühren ließ."

Vorbild für die Gnostiker und Mani abgegeben hat, läßt sich mit einem auch nur geringen Grad von Gewißheit nicht mehr feststellen[1]). Auch die Einteilung der Menschheit in die drei Klassen der Electi, Auditores und Nichtmanichäer findet in der gnostischen Lehre von den Pneumatikoi, Psychikoi und Hylikoi, wie sie etwa im System des Valentin ausgebildet ist, ihr Gegenstück. Mit Bardesanes und seinen Lehren hat sich Mani dem Fihrist al Ulum zufolge im „Buch der Geheimnisse" ausführlich beschäftigt. Bardesanes ist freilich nicht mehr einer der Gnostiker, wie sie gewöhnlich verstanden werden, vielmehr ist er selbst eher wie Mani ein Beispiel für die Wirkung, die von den Gnostikern ausgeht[2]).

Die Lehren der Christen seiner Zeit und seiner Umwelt waren Mani, wie wir sehen, wohl bekannt und es geht daher nicht an, wie das etwa Bruckner in seinem „Faustus von Mileve" (S. 29) tut, alle Teile der manichäischen Lehre, die sich eingehender mit dem Christentum oder der Bibel befassen, dem Stifter ohne weiteres abzusprechen und einer späteren Entwickelungsstufe des Systems zuzuweisen[3]). Gemeinsam mit den Gnostikern hat Mani aber auch noch aus dem gewaltigen Schatz der Überlieferungen geschöpft, die seit der urältesten uns erreichbaren Periode sich in Mesopotamien aufgespeichert haben. Die babylonischen Elemente bilden einen

[1]) Auch die Mughtasila, jene südbabylonische Religionsgemeinschaft, der Manis Vater sich kurz vor der Geburt seines Sohnes angeschlossen hatte, verwarfen dem Fihrist zufolge die Heirat und verpönten den Genuß von Wein und Fleisch. Jene Gedanken waren in den Heimatsgebieten des Mani in religiös interessierten Kreisen eben überall verbreitet (vgl. S. 14, Anm. 3).

Über das Verhältnis der Mandäer zu den Manichäern vgl. W. Brandt, Mandäische Schriften, S. 223ff., Elchasai, 1912, S. 137, wo die Beziehungen zwischen den Mandäern und Mughtasila erörtert werden, sowie S. 142f., Encyclopaedia of Religion and Ethics s. v. Elkesaites, Bd. V, S. 268.

[2]) Vgl. de Faye, Gnostiques et Gnosticisme, S. 475, wo auf Grund der Arbeiten Naus die astrologisch-astronomische Grundtendenz der Lehre des Bardesanes hervorgehoben wird. Übrigens behandelt schon Schahrastani (vgl. Haarbrücker, Schahrastani Bd. I, S. 293) die Bardesaniten als besondere, nicht zu den Christen gehörige Glaubensrichtung.

[3]) Zutreffend sagt Keßler, Mani, S. 70: „Unverkennbar ist das Bestreben des historischen Mani, sich im Verkehr nit den christlichen Westasiaten das Äußere eines christlichen Sendboten zu geben (vgl. auch das oben, S. 50, Anm. 1, über die manichäische Trinitätslehre Ausgeführte). Einen Apostel Jesus soll sich Mani nach Titus von Bostra (III, 1) und Augustin genannt haben, auch das Turfanfragment M. 17 (Müller, Handschriftenreste II, S. 26ff.) nennt ihn so; vgl. Baur, Das manich. Religionssystem, S. 368.

ganz wesentlichen Bestandteil des Manichäismus; ob und inwieweit sie die persischen Einflüsse überwiegen, wird erst klargestellt werden können, wenn die Wechselwirkungen zwischen der Kultur des Zweistromlandes und Irans näher aufgehellt sind als das jetzt der Fall ist[1]).

Mit den Ausläufern der babylonischen Kultur, wie sie sich uns in den Sabiern, den Harraniern und ähnlichen Bildungen darstellen, hat Mani ja in engster Fühlung gestanden, gehörte doch sein Vater Fatak den Mughtasilas oder Sabiern selbst an. Er scheint auch seinen Sohn anfänglich als Mughtasila erzogen zu haben. Deren Glauben hat Mani aber nicht befriedigt; der Sinn der Legende vom Engel El Tawam, der Mani in seinem 12. Jahr auffoderte, sich von den Mughtasila abzuwenden, ist doch wohl dahin zu verstehen, daß er die Unvollkommenheiten ihrer Lehre frühzeitig erkannte. Von diesen „Sabiern", mit denen vermutlich die Elkesaiten und die Hemerobaptisten sowie die Mandäer irgendwie zusammenhängen[2]), kann Mani wichtige Stücke altbabylonischer Tradition für seine Lehre übernommen haben. Sein ganzes Weltbild verrät babylonische Einwirkung und sein weiblicher Geist der Finsternis, Hummâma oder Samnu, trägt den altbabylonischen Namen der chaotischen Urmacht, Tiamat[3]). Die Äonen, die Drachengestalt des Urteufels, die Symbolik von den zwei Bäumen, von denen der Gute Norden, Osten und Westen, der Baum des Todes aber den Süden beherrscht, sowie zahlreiche Einzelheiten des manichäischen Systems gehen direkt auf babylonische Anschauungen zurück. Ebenso entspricht z. B. der Gedanke, daß der Nordpol des Himmels, den wir als einen der Punkte kennen gelernt haben, wohin sich der Manichäer beim Gebet wendete, der Sitz des Königs des Lichtparadieses ist[4]), und die Rolle, die

[1]) Den Zusammenhang zwischen Babylon und Manichäismus betont richtig schon der im zweiten Viertel des 4. Jahrhunderts lebende syrische Kirchenvater Afraates: „Und fürwahr, wer wollte Belohnung geben den Söhnen der Finsternis, der Lehre des verruchten Mani, die im Finstern wohnen nach Art der Schlangen, und das Chaldäertum ausüben, die Lehre von Babel" (vgl. Keßler, Mani, S. 304).

[2]) S. oben S. 2, Anm. 1; vgl. W. Brandt, Encycl. of Rel. and Ethics s. v. Elkesaites.

[3]) Vgl. Jeremias, Allgemeine Religionsgeschichte, S. 131 und oben S. 21, Anm. 1.

[4]) Vgl. Jeremias, Allgemeine Religionsgeschichte, S. 27: „In der babylonischen Astrallehre gilt am gestirnten Himmel der Nordpol „das geflochtene Joch,

überhaupt den Gestirnen, namentlich Sonne und Mond, in der Lehre Manis zugeschrieben werden, altbabylonischen Vorstellungen, wenn auch Mani diese nicht im ursprünglichen Sinne verwendete, sondern sie in seiner Doktrin von dem Reinigungsprozeß des in die Materie verstrickten Lichtstoffes mehr symbolisch ausgebaut hat.

Ob die Gestalt des Urmenschen, wie sie Mani ausgeprägt hat, auf babylonische Vorbilder (Marduk) oder auf den Gayo Maretan der mazdaistischen Lehre zurückzuführen ist, wird sich kaum entscheiden lassen, zumal die Frage noch durchaus nicht klargestellt ist, welche Zusammenhänge überhaupt zwischen der mazdaistischen Doktrin und dem altbabylonischen Kulturkreis bestehen[1]). Die angeführten Parallelen mögen genügen, um den erheblichen Anteil der babylonischen Elemente bei der Bildung des manichäischen Lehrsystems darzulegen[2]). Mani selbst war sich darüber klar, ein Erneuerer und Fortsetzer der Traditionen Babyloniens zu sein und hat sich deshalb auch bewußt als den aus Babylonien stammenden und von der Obersten Gottheit nach Babylonien gesandten letzten Propheten bezeichnet.

Bei den christlichen und arabischen Autoren findet sich für das finstere Grundprinzip des Mani öfters auch der Ausdruck „Hyle". Cumont[3]) glaubt, daß dieser Begriff von den griechischen Autoren in Manis Kosmogonie hineingebracht worden sei, Mani selbst habe nicht, wie die Neuplatoniker, Gott der Materie entgegensetzen können, da er die Gottheit nicht als immateriell aufgefaßt habe. Dieser Einwand erscheint nicht stichhaltig. Man darf nie vergessen, daß Mani kein Philosoph, sondern ein in orien-

als sichtbar unerreichbarer Sitz Anus, des erhabenen Gottes des Himmels." Er wird deshalb kultisch verehrt.

[1]) Die Frage des Zusammenhangs zwischen der iranischen Tradition vom Urmenschen und den in den hellenistischen und verwandten Kreisen bestehenden entsprechenden Überlieferungen gedenke ich besonders zu untersuchen. A. Christensen, Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens, Archives d'études orientales publiées par J. A. Lundell, Bd. 14, Stockholm, 1918, S. 102f., hält den manichäischen Urmenschen für eine Fusion des Mandâ d'Hajjè der Mandäer, des in eine Personifikation der Gnosis verwandelten Marduk, mit Gayô maretan.

[2]) Von den Mughtasila und ihrer Ablehnung von Fleischnahrung, Weingenuß und Geschlechtsleben hat Mani wohl auch die ersten Anstöße zu seinen späteren asketischen Vorschriften empfangen (vgl. auch das S. 50, Anm. 1, über die Entsprechung von Mikrokosmos und Makrokosmos Gesagte.

[3]) Recherches sur le Manichéisme, S. 163.

talischen Anschauungen denkender religiöser Schöpfer war. Streng logische Begriffsbildungen darf man bei ihm nicht erwarten. Daß er aber den Ausdruck „Materie" gekannt hat, ist recht wahrscheinlich. Einmal ist bei der Besprechung seines Systems nicht nur bei christlichen Autoren[1]), sondern auch bei den Arabern, etwa an Nadim, von der „Hyle" die Rede, sodann besteht aber kein Grund, warum Mani nicht auch mit griechischen Gedankengängen vertraut gewesen sein soll. In seiner mesopotamischen Heimat befanden sich auch noch im dritten Jahrhundert unserer Zeitrechnung griechische Kolonien, in denen Mani Aufschluß über neuplatonische und neupythagoräische Lehren geschöpft haben könnte. Wir brauchen aber nicht einmal so weit zu gehen, denn auch durch die Gnostiker konnte Mani auf die „Hyle" gekommen sein. Daß diese metaphysisch gedachte Materie mit der Finsternis oder dem Übel zusammenfloß, ist weiter kein verwunderlicher Schritt mehr, der auch sein Vorbild bei den Gnostikern haben kann[2]).

Einen besonderen Einfluß hat man, namentlich gestützt darauf, daß die Acta Archelai den legendarischen Vorläufer Manis Terebinthus auch Buddha nennen[3]), früher Indien auf Manis Lehrbildung zuweisen wollen. Eine nähere Betrachtung der manichäischen Lehre zeigt jedoch, daß diese Einwirkungen nur äußerer Art waren und daß sich die Herkunft der verschiedenen Elemente seines Systems im wesentlichen auch ohne die Heranziehung Indiens erklären läßt. Mani kannte zweifellos den Buddhismus, schon aus seinem Aufenthalt in Indien und Ostiran. Buddha ist

[1]) So sagt z. B. einer unserer frühesten Zeugen, Ephrem der Syrer: „Von den Griechen haben sie einen verabscheuenswerten Namen erworben, den der schmachvollen Hyle — Mani aus Babel hat, indem er nicht bei Sinnen war, von ihr geschrieben, daß sie in Gefangenschaft geraten sei" (vgl. Keßler, Mani, S. 298). Auch Epiphanes (Bd. III, S. 31 in der Dindorfschen Ausgabe) läßt Mani die Begriffe Gott und Hyle gebrauchen. Wie Cumont, a. a. O. S. 157/58, nachgewiesen hat, ist die Angabe aus Titus von Bostra übernommen.

[2]) Bei Titus von Bostra erscheint an Stelle des im Fihrist al Ulum genannten Urteufels die Hyle (I, § 17). Alexander von Lycopolis (ed. Brinkmann, S. 5) behauptet, Mani verstehe den Begriff Hyle nicht im Sinne des Platon oder Aristoteles, sondern als ungeordnete Bewegung. Im Sinne der iranischen Tradition würde diese Auffassung zweifellos eher liegen als die platonische Anschauung. Den Gegensatz von Geist und Materie als Gut und Böse kennt nämlich der Mazdaismus nicht. Dies wird vielfach übersehen, so von Reitzenstein, Die Göttin Psyche, S. 6ff.

[3]) So z. B. auch die Abschwörungsformel der griechischen Kirche.

nach Mani einer der großen Propheten, die vom Lichtgott in die Welt gesandt worden sind, um das Menschengeschlecht vor den Machenschaften des Teufels zu warnen. Nach al Ghadanfar scheint Mani im „Buch der Riesen" auch indische Sagenstoffe verwertet zu haben, wenigstens erwähnt dieser Autor im Zusammenhang mit jenem Hauptwerk des Religionsstifters den Vasudeva[1]) und das Mahabharata.

Buddhistischen Anstrich tragen neben dem in der zweiten Kosmogonie entwickelten Gedanken, daß das Lichtreich durch Opferung von Partikeln seiner selbst die bösen Mächte zu beruhigen sucht (vergl. S. 28 Anm. 2) die ethischen Vorschriften, die Mani sowohl für die Auserwählten wie für die Zuhörer erlassen hat, und in der Rolle, die Mani dem Menschen selbst sowohl bei der Arbeit zum eigenen Heil wie am Welterlösungswerk zuschreibt, kann man ein Analogon zu indischen Anschauungen erblicken. Die asketischen Grundtendenzen seiner Lehre mag Mani aus der mesopotamischen Heimat mitgebracht haben[2]), ihre volle Ausprägung ist wohl aber erst erfolgt, als er persönlich mit indischen Gedanken in Indien, Ostiran und Turkestan in Berührung kam und zwar hat Mani in erster Linie buddhistische Strömungen kennen gelernt. Denn als Mani Indien betrat, bestand dort noch der Buddhismus[3]), der auch in ganz Mittelasien stark verbreitet

[1]) Vasudeva ist ein Beiname des Gottmenschen Krshna.

[2]) Auch dorthin, sowohl zu den den heidnischen Überlieferungen treu gebliebenen, wie zu den christlichen Gnostikern mögen die in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten auftretenden asketischen Neigungen von Indien gekommen sein.

[3]) Die Blüte der Gandharakunst, die sich hauptsächlich mit der Darstellung Buddhas und seiner Legende befaßt, fällt z. B. gerade in die Zeit um 150 n. Chr. In dieser Periode, die Zeit zwischen der Dynastie der Mauryas und den Guptas im Jahre 318 n. Chr., erfolgt die Ausbreitung des Buddhismus nach Norden und Osten. Der Repräsentant der Fürsten von fremdem Ursprung, die damals Indien beherrschten und Indo-Skythen, Turuschka oder Saka genannt werden, ist Kanischka, der vom Buddhismus als ein zweiter Aschoka gepriesen wird. Kanischkas Regierungszeit, die zwischen 57 v. Chr. und 278 n. Chr. angesetzt wird, bildet ein noch ungelöstes Problem. Wie H. W. Schomerus, Das Ende des Buddhismus in Indien, Der Neue Orient Bd. VII, S. 30ff., hervorhebt, war der Buddhismus in Indien auch in seiner höchsten Blütezeit nie alleinherrschend, sondern hatte überall die alten Religionen neben sich. Kanischka verlegt Schomerus ins 1. Jahrh. n. Chr. Über die Indo-Skythen siehe zuletzt Sten Konow, Some documents relating to the ancients history of the Indo-Scythians, Journal of the Royal Asiatic Society 1920, S. 156.

war. Sowohl dort wie in Ostiran und Indien selbst konnte Mani also in Berührung mit buddhistischen Weisen kommen und so ist es erklärlich, daß seine Doktrin auch indische Einschläge aufweist[1]).

Die Übersicht der fremden Grundlagen, die seine Lehre aufweist, ergibt, daß Mani von allen Seiten her das ihm gut Scheinende aufnahm, daß er es aber durchaus selbständig verarbeitete. Er fühlte sich als den Nachfolger eines Zarathuschtra, Buddha und Christus und wollte als der letzte „dem Lande Babylonien entsprossene" Prophet aus der Reihe der großen Wegweiser der Menschheit deren Werk fortsetzen. Das ihm nützlich erscheinende ihrer Lehren eignete er sich daher an und baute aus iranischen, altbabylonischen, indischen und christlich-griechischen Elementen sein System auf, das der Menschheit die endgültige Erlösung bringen sollte. Als Vollender der Arbeit seiner Vorläufer gedachte er eine alle Völker umfassende gewaltige Weltreligion zu gründen. Über ein Jahrtausend hat seine Schöpfung sich gegen die Anfeindungen und Verfolgungen der Mitwelt gehalten. Den rivalisierenden Religionen gegenüber war der Manichäismus aber immer im Nachteil, da er sich nirgends auf eine weltliche Macht stützen konnte wie der Mazdaismus bis zum Sturz der Sassaniden, das Christentum und der Islam[2]). Nach langem Kampf erlag zwar das Manitum, die Gedanken seines Stifters lebten aber fort und haben

[1]) Im Verlaufe der weiteren Entwickelung hat dann der Manichäismus in Mittelasien und China vielfach buddhistische Formen und Gedanken übernommen (vgl. oben S. 56, Anm. 1). v. Le Coq sagt anläßlich der Besprechung eines der in Frage kommenden Zeit angehörenden Manuskriptes aus Turfan in dieser Beziehung in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie, 1909, S. 1204: „Ich möchte daher unser Blatt als einen Beweis dafür betrachten, daß auch der Buddhismus in dem synkretistischen Religionssystem des Mani (jedenfalls in diesen Gegenden) einen wichtigen Platz eingenommen hat.".

[2]) Nur bei den Uiguren ist der Manichäismus zur Staatsreligion geworden. Nach der dreisprachigen Inschrift von Karabalgasun führt ein Kaghan der Uiguren, dessen Namen nach Marquart in Bang und Marquart, Osttürkische Dialektstudien, S. 32, Text der Anm. 4 von S. 30, Bugu lauten und der von 759 bis 780 regierte, den Titel Zahag-i-Mani, Emanation des Mani. In der gleichen Inschrift wird erzählt, wie dieser Kaghan nach der Eroberung der chinesischen Stadt Lo-yang im Jahre 762 sich zum Manichäismus bekehrt und diesen in seinem Reiche einführt. Interessant ist es, daß das Haupt der manichäischen Kirche der gleichen Quelle zufolge den Uiguren auch „Nonnen" sendet zur Verbreitung des wahren Glaubens (vgl. Chavannes und Pelliot im Journal Asiatique, 1913, S. 177ff.).

sowohl im Abendland wie im Orient den Anstoß zu wichtigen religiösen Bewegungen gegeben.

Die gesamte, ihm erreichbare Kultur seiner Epoche suchte Mani zusammenzufassen[1]). Wie al Biruni von ihm sagt, hatte er „die Lehrmeinung der Magier, der Christen und der Dualisten kennen gelernt". In seinen Bemühungen, das Gute aus der Umwelt anzunehmen, woher es auch kommen mochte, hat sich Mani als echter Sohn Irans erwiesen. Ist es doch der größte Ruhmestitel Persiens, im Laufe seiner uralten Geschichte immer wieder ein Bindeglied für die Kulturen des Ostens und Westens gewesen zu sein. Und diese glückliche Vermengung eigenen und fremden Geistes, bei der Iran es stets verstanden hat, seine Eigenart zu bewahren und den Erzeugnissen den Stempel seines Wesens aufzudrücken, bildet auch den Grundzug der Lehre Manis, des in Mesopotamien geborenen Persers aus edlem Stamme, und es ist bedauerlich, daß gerade Firdausi, der sonst überall die Großtaten iranischer Männer herauszustreichen verstanden hat, in Mani nicht einen stammverwandten Geist erkannte, sondern ihn zum kunstfertigen und zungengewaltigen Maler aus China gemacht hat. Der Dichter des Schahnameh hat eben Mani nur als bösen Ketzer und Feind des Mazdaismus kennen gelernt. Uns aber erscheint Mani als ein Vertreter iranischen Geistes, als einer der Männer aus der langen Reihe großer Persönlichkeiten, auf die Persien stolz sein kann, weil sie versucht haben, das geistige Gut der Menschheit zu vermehren. Was aber den Wert von Manis Lehre betrifft, so sei hier wie am Eingang wieder ein Wort aus Huysmans Là-bas angeführt:

„Le Manichéisme, voyez-vous, a eu certainement du bon, puisqu'on l'a noyé dans des flots de sang."

[1]) Den Manichäismus betrachtet Christensen a. a. O., S. 102, als „un compromis entre le mandéisme, rejeton de la religion babylonienne influencée par le gnosticisme, et le mazdéisme avec des reminiscences chrétiennes des évangiles. Damit wird man der Neuschöpfung Manis doch wohl kaum ganz gerecht. Wegen der Beziehungen der Manichäer zu den Mandäern vgl. S. 40, Anm. 1.

Bibliographie.

A.

Alexander von Lycopolis in Migne. Patrologie grecque, Band XVIII.

Alfaric, P. Les écritures manichéennes: leur constitution, leur histoire; étude analytique. Paris 1919.

— L'évolution intellectuelle de St. Augustin, tome 1: du Manichéisme au Néoplatonisme.

Andreas, F. C. Zwei soghdische Exkurse zu Vilhelm Thomsens „Ein Blatt in türkischer Runenschrift". Berliner Sitzungsberichte 1910, S. 307.

Augustins Schriften gegen die Manichäer in Mignes Patrologie latine. Band XLII. Benediktiner Ausgabe, Bd. I und VIII.

B.

Bardenhewer, O., Ephräm des Syrers ausgewählte Schriften. Bd. I, Kempten 1920.

Baur, Ferd. Christian. Das manichäische Religionssystem nach den Quellen neu untersucht und entwickelt. Tübingen 1831.

Beausobre, de. Histoire critique de Manichée et du Manichéisme. 2 Bde. Amsterdam 1734 u. 1739.

Benz, Karl. Die Mithrasmysterien, Historisches Jahrbuch der Goerres-Gesellschaft. München 1919, S. 1ff.

Bevan, A. A. Artikel Manichaeism in der Encyclopaedia of Religion and Ethics. Edinburgh 1915.

Binyon, L., Chotscho, Burlington Art Magazine, Bd. XXIV, S. 10ff.

Biruni, al. Chronologie der orientalischen Völker, herausgegeben von E. Sachau. Leipzig 1876/78.

— India, English translation, herausgegeben von Ed. C. Sachau. 2 Bde. London 1910.

Bittner, Maximilian. Die heiligen Bücher der Jesiden oder Teufelsanbeter, Denkschriften der Wiener Akademie phil.-hist. Klasse, 1913.

Bousset, Wilhelm. Hauptprobleme der Gnostik. Göttingen 1907.

Brandt, Wilhelm. Die mandäische Religion, ihre Entwicklung und geschichtliche Bedeutung. Leipzig 1889.

— Mandäische Schriften. Göttingen 1893.

— Elchasai. Leipzig 1912.

— Die Mandäer, ihre Religion und ihre Geschichte. Amsterdam 1915.

Browne, Edward G. A literary history of Persia. 2 Bde., 2. Auflage. London 1909 u. 1916.

— Literature and doctrine of the Hurufi Sect. Journal of the Royal Asiatic Society 1898, S. 61ff.

Bruckner, Albert. Faustus von Mileve. Basel 1901.

Buchari, Mir Abdul Karim. Histoire de l'Asie Centrale, übersetzt von Ch. Schefer Paris 1876.

Bussell, F. W., Religions Thought and Heresy in the Middle Ages, London 1918.

C.

Chavannes, Ed. Le nestorianisme et l'inscription de Kara-balgassoun. Journal Asiatique 1897, S. 43ff.

— und Pelliot, P. Un traité manichéen retrouvé au Chine. Journal Asiatique 1911, S. 499ff und 1913, S. 99ff, sowie S. 260ff.

Christensen, A., L'Empire des Sassanides, Kopenhagen 1907.

— Le premier homme et le premier roi dans l'histoire legendaire des Iraniens, Upsala 1918.

Chwolsohn, D. Die Ssabier und der Ssabismus. St. Petersburg 1856.

Colditz, Fr. Ed. Die Entstehung des manichäischen Religionssystems historisch-kritisch untersucht. Leipzig 1857.

Conybeare. The Key of truth. Oxford 1898.

Cumont, Franz. Die Mysterien des Mithra. Verbesserte deutsche Ausgabe von Gehrich. 2. Aufl. Leipzig 1911.

— Les mystères de Mithra. 3. Aufl. Paris 1913.

— Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra. Bruxelles 1896 bis 1899.

— La propagation du Manichéisme dans l'empire romain. Revue d'histoire et de littérature religienses 1909.

— und Kugener, M. A. Recherches sur le Manichéisme. Brüssel 1908ff.

D.

Dabry de Thiersant. Le catholicisme en Chine au VIIIe siecle. Paris 1877.

Devéria, G. Musulmans et manichéens chinois. Journal Asiatique 1897, S. 445ff.

Dinkard, herausgegeben von Peshotan Dastur Behramji Sanjana. 10 Bde. Bombay 1874—1907.

Döllinger, Ign. von. Geschichte der gnostisch-manichäischen Sekten im frühen Mittelalter. Leipzig 1893.

Dufourcq. De Manichaeismo apud Latinos. Paris 1900.

Dussaud, René. Histoire et religion des Nosairis. Paris 1900.

E.

Encyclopaedia Britannica. 11. Edition, 1910ff.

Ephrem der Syrer. S. Ephraims prose refutations of Mani, Marcion and Bardaisan, herausgegeben von C. W. Mitchell. London 1913.

Epiphanes, herausgegeben von Dindorf 1861.

Eznig von Kolb. Wider die Sekten, übersetzt von Schmid. Wien 1900.

F.

Faye, de, Eugène. Gnostiques et Gnosticisme. Paris 1913.

Firdausi. Schahnameh, herausgegeben von J. A. Vullers und S. Landauer. 3 Bde. Leyden 1877—1884.

Flügel, Gustav. Mani. Seine Lehre und seine Schriften. Ein Beitrag zur Geschichte des Manichäismus. Leipzig 1862.

— Rödiger, Johann und Müller, A. Ausgabe von an Nadims Fihrist al Ulum. 1871.

Foy, Karl. Die Sprache der türkischen Turfanfragmente in manichäischer Schrift. Berliner Sitzungsbericht 1904, S. 1389ff.

Franke, O. Die Ausbreitung des Buddhismus von Indien nach Turkestan und China.

— Zur Kenntnis der Türkvölker und Skythen Zentralasiens. Berlin 1904.

— Nachruf für Edouard Chavannes. Ostasiatische Zeitschrift, Bd. VI, Heft 1/2, S. 87ff.

G.

Gaillard. Croix et Swastika. 1893.

Gauthiot, Robert. Quelques termes techniques bouddhiques et manichéens. Journal Asiatique, 1911, XVIII, S. 49.

Geiger und Kuhn. Grundriß der iranischen Philologie. 4 Bde. Straßburg 1896 bis 1904.

Georgi. Alphabetum tibetanum. Rom 1762.

Geyler, Alexius. Das System des Manichäismus und sein Verhältnis zum Buddhismus. Jena 1875.

Gobineau, Comte de. Les religions et les philosophies dans l'Asie Centrale. Paris 1865.

Görres, Joseph von. Die christliche Mystik. Regensburg o. J.

Grünwedel, A. Bericht über archäologische Arbeiten in Idiqut-Schahri und Umgebung im Winter 1902/03. Bayerische Akademie der Wissenschaften, I. Klasse, XXIII. Band.

H.

Haarbrücker, Theodor. Abu'l fath Muhammed asch Schahrastanis Religionsparteien und Philosophenschulen. 2 Bde. Halle 1850 u. 1851.

Harnack, Adolf. Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3 Bde., 3. Aufl., 1894.

— Augustins Konfessionen. 2. Aufl., 1895.

Hegemonius. Acta Archelai, herausgegeben von Ch. H. Beeson. Leipzig 1906.

Hoffmann, G. Auszüge aus den syrischen Akten persischer Märtyrer. Leipzig 1880.

Huart, Clément. Le second grade de la hiérarchie manichéenne. Journal Asiatique 1912, S. 229ff.

I.

Inge, William Ralph. The Philosophy of Plotinus. 2 Bde. London 1917/18.

J.

Jeremias, Alfred. Das Alte Testament im Lichte des alten Orients. 3. Aufl., 1916.

— Handbuch der orientalischen Geisteskultur. 1913.

— Allgemeine Religionsgeschichte. München 1918.

Justi, F. Iranisches Namenbuch. Marburg 1895.

K.

Karapet, Ter-Mkrttschian. Die Paulicianer im byzantinischen Kaiserreich. Leipzig 1893.

Keßler, Konrad. Artikel Mani, Manichäismus in der Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 3. Aufl. Leipzig 1903.

— Untersuchungen zur Genesis des manichäischen Religionssystems. Marbuger Dissertation. Marburg 1876.

— Mani. Forschungen über die manichäische Religion. Ein Beitrag zur vergleichenden Religionsgeschichte des Orients. I. Band (mehr nicht erschienen). Berlin 1889.

— Mandäische Probleme nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung. Akten des II. Internationalen religionswissenschaftlichen Kongresses in Basel, 1904.

Kowznietsov, Pierre. La lutte des civilisations et des langues dans l'Asie Centrale. Paris 1912.

Kremer, Alfred v. Kulturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiet des Islam. Leipzig 1873.

L.

Lea, H. C. History of the Inquisition in the Middle Ages. London 1888.

Le Coq, A. v. Ein manichäisch-uigurisches Fragment aus Idiqut-Schahri. Berliner Sitzungsberichte 1908, S. 398.

— Köktürkisches aus Turfan. Berliner Sitzungsberichte 1909, S. 1047ff.

— Ein christliches und ein manichäisches Manuskriptfragment in türkischer Sprache (aus Turfan). Berliner Sitzungsberichte, XLVIII, 1909.

— Dr. Steins Turkish Khuastuanift from Tun-Huang, being a Confession prayer of the manichaean auditores. Journal of the Royal Asiatic Society 1911, S. 277ff.

— Chuastuanift. Abhandlungen der Berliner Akademie. Berlin 1911.

— Ein manichäisches Buchfragment aus Chotscho, Festschrift für Vilhelm Thomsen Leipzig 1912.

— Türkische Manichaica aus Khotscho, VI. Anhang zu den Abhandlungen der Berliner Akademie 1912.

— Chotscho, Faksimile-Wiedergabe der wichtigeren Funde. Berlin 1913.

— Türkische Manichaica ausChotscho, VII. Abhandlungen der Berliner Akademie 1919.

Legge, F. Western Manichaeism and the Turfan discoveries. Journal of the Royal Asiatic Society, 1913, S. 69ff u. S. 696ff.

— Forerunners and rivals of Christianity. 2. Bde. Cambridge 1916.

Lidzbarski, Mark. Das Johannesbuch der Mandäer. Gießen 1915.

— Ein manichäisches Gedicht. Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse. 1918, S. 501ff.

M.

Marquart. Eransahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenac'i. Berlin 1901.

Meillet, A. Besprechung von Salemanns Manichaica. Journal Asiatique 1912, S. 175f.

Mirkhond. Historia priorum regum Persarum. Wien 1782.

— Histoire des Sassanides. Herausgegeben von Silvester de Sacy. Paris 1843.

Mueller, Herbert. Über das taoistische Pantheon der Chinesen. Zeitschrift für Ethnologie 1911, S. 408ff.

Müller, F. W. K. Soghdische Texte I. Abhandlungen der Berliner Akademie 1912.

— Ein Doppelblatt aus einem manichäischen Hymnenbuch (Mahr namag). Abhandlungen der Berliner Akademie 1912.

— Der Hofstaat eines Uigurenkönigs. Festschrift für Vilhelm Thomsen. Leipzig 1912.

— Handschriftenreste in Estrangeloschrift aus Turfan.
I. Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1904, S. 348ff. und
II. Anhang zu den Abhandlungen der Berliner Akademie 1904.

— Eine Hermasstelle in manichäischer Version. Berliner Sitzungsberichte 1905, S. 1077.

— Die „persischen" Kalenderausdrücke im chinesischen Tripitaka. Berliner Sitzungsberichte 1907, S. 458.

— Uigurica I u. II. Berlin 1908 u. 1911.

— Ein iranisches Sprachdenkmal aus der nördlichen Mongolei. Berliner Sitzungsbericht 1909, S. 726ff.

N.

Newman, A. An introductory essay on the Manichaean heresy. 1887.

Nöldeke, Theodor. Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden aus der arabischen Chronik des Tabari. Leyden 1879.

O.

Oblasinski, Adalbert. Acta disputationis Archelai et Manetis. Ein Abschnitt einer Darstellung und Kritik der Quellen zur Geschichte des Manichäismus. Leipzig 1874.

P.

Paiva, A. O mitraismo: notas historicas e criticas sobre o Cristo persa e o Cristo judeu. Porto 1916.

Pauly-Wissowa. Realenzyklopädie für das klassische Altertum.

Pelliot, P. Les Mo-ni et les Houa-hon-king. Bulletin de l'Ecole francaise d'Extrème Orient. 1903, S. 318ff.

Photius. Bibliotheca. Lateinische Übersetzung von 1606.

Pognon, H. Inscriptions mandaites des coupes de Khouabir. 2. Anhang (Texte des Scholienbuchs des Theodor bar Khoni.) Paris 1898.

Preuschen. Artikel „Mani" in „Die Religion in Geschichte und Gegenwart". Tübingen 1913.

R.

Radloff, W. Atlas der Altertümer der Mongolei. Petersburg 1892.

— Chuastuanit, das Bußgebet der Manichäer. St. Petersburg 1909.

— Nachtrag zum Chuastuanit (Chuastuanot), dem Bußgebet der Manichäer. Petersburger Akademieberichte 1911, S. 867.

Realenzyklopädie für protestantische Theologie. 3. Aufl., 1896ff.

Reichlin-Meldegg, Frh. von. Die Theologie des Magiers Manes und ihr Ursprung. Frankfurt a/M. 1825.

Reitzenstein. Die hellenistischen Mysterienreligionen. Berlin, Leipzig 1910.

— Die Göttin Psyche. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie, phil.-hist.-Klasse 1917, Abh. 10.

— Das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie, phil.-hist.-Klasse 1919, Abh. 12.

— Die Göttin Psyche. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie 1917, Abh. 10.

Rochat, Erneste. Essai sur Mani et sa doctrine. Genf 1897.

S.

Sachau, Eduard. Literatur-Bruchstücke aus Chinesisch-Turkistan. Berliner Sitzungsberichte 1905, S. 964ff.

Saleman, C. Ein Bruchstück manichäischen Schrifttums. Mémoires de l'Académie de St. Petersbourg, VIII. Serie, Bd. VI, 1909. Sonderabzug. Petersburg 1905.

— Manichäische Studien. I—IV. Bulletin de l'Académie des Sciences de St. Petersbourg 1908 u. 1912.

Schefer, C. Chrestomathie Persane. 2 Bde. Paris 1883/85.

Schmidt, Carl. Histoire et doctrine de la Secte des Cathares ou Albigeois. Paris 1849.

Schultz, W. Dokumente der Gnosis. 1910.

Siouffi, M. N. Etudes sur la religion des Soubbas ou Sabéenus, leurs dogmes, leurs moeurs. Paris 1880.

Spiegel, Fr. Eranische Altertumskunde. 3 Bde. 1871—1878.

Spiro, Les Yézidis ou les adorateurs du diable. S.-A. aus dem Bulletin der Société neuchâteloise de géographie. Neuchâtel 1900.

Stoop, A. de. Un Essai sur la diffusion du Manichéisme dans l'empire romain. Gent 1909.

T.

Theodorus Mopsuestenus. Fragmenta, herausgegeben von E. Sachau, Leipzig 1869.

Thomsen, Vilhelm. Ein Blatt in türkischer Runenschrift aus Turfan. Berliner Sitzungsberichte 1910, S. 296.

Thiele. Kompendium der Religionsgeschichte. 4. Aufl von Nathan Söderblom. Berlin 1912.

Titus Bostrenus. Contra Manichaeos libri, herausgegeben von P. de Lagarde. Göttingen 1859.

Trechsel, F. C. Über Kanon, Kritik und Exegese der Manichäer. Bern 1832.

W.

Wegnern, A. von. Manichaeorum indulgentia. Leipzig 1827.

Wesendonk, O. G. von. Die Mazdakiten. S.-A. aus „Der Neue Orient", Bd. 6 Heft 1. Berlin 1919.

Wolff, Chr. Manichaeismus ante Manichaeos. Hamburg 1707.

Adolf v. Harnacks grundlegendes Werk über Marcion, Berlin 1921, konnte leider nicht mehr berücksichtigt werden. Es gibt eine zusammenfassende, zahlreiches neues Material bringende Darstellung der Lehre und Persönlichkeit Marcions sowie der Bedeutung der marcionitischen Kirche.

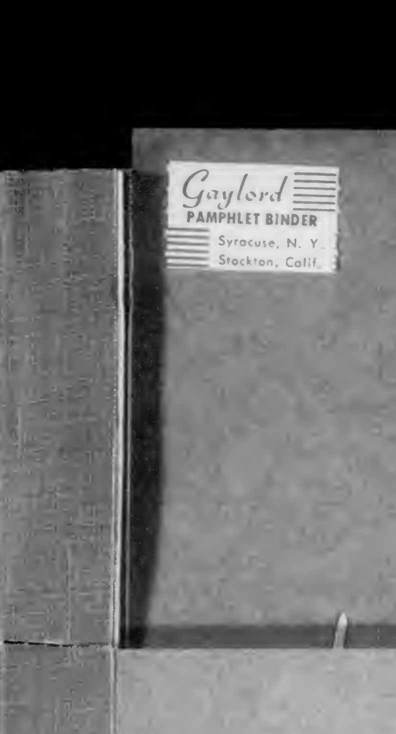
Namen- und Sachregister.

W.

Y.

Z.

Gedruckt bei Julius Sittenfeld, Berlin W 8.


Gaylord
PAMPHLET BINDER
Syracuse, N. Y.
Stockton, Calif.


COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
1010661336

